

عن الاستسعاد بخدمته والاكتحال بتربة عتبتيه * ولم يحطني من جزيل نواله * وجبيل إفضاله
 وإسباله * الأشفا من جرف هار * لا يسد ثلم خار منهار * ولا يشعب صدع بال ذي
 انكسار * فكنت برهة من الزمان * وأمدأ مديداً أبلاني فيه الجديان * أتحزن حيناً
 وأتأسف * وأناؤه طوراً وأتلهف * وأتعدل بلعل وليت * وأتمثل حالي بهذا البيت
 ﴿ شعر ﴾ وبذر أضاء الأرض شرقاً ومغرباً * وموضع رجلي منه أسود مظلم * وأجبل
 نظري في واحد من العمل * ينظمي في سلك حصانة من الخدم والخلول * وكان
 التفكير كدتي والتدبر لا يجدي * بالله من الشأن * وارتفاع المكان * مع ما في من آتضاع
 المال * وعدم اتساع المجال * حتى هداني الله تعالى لتسويد هذه الأوراق * وإن
 لم يكن ثمالاً بقدره أوراق * لكن المرجو من سعة ساحة كرمه وفسحة باحة محاسن
 شيمه * أن يعصمني عن مواضع زلله * ويعض الطرف عن مواقع خلله * ويعذرنني
 فيما لم يصب فيه سهمي * وإن لم يصل إلى تحقيقه فهمي * فإني لقصور
 باعي عن أمر التصنيف

مقرر * وعلى هذا الاعتراف
 ما حيت مضر * على أن
 الأمر لله يفعل ما يريد *

شرح عقائد
 بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله

ويتقضى من خلقه ما يشاء ويريد * وهو المسؤل لنيل الرشد * ومنه المبدأ واليه العاد * وهما أنا
 أخوض في المقصود * بأذلاً كنه الجهور (قوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) بدأ
 كتابه بالبسملة وعقبها بالحمدلة اقتداء بالكتاب المجيد المفتوح بالتسمية والتحميد وعملا
 بالآثر المأثور والخبر المشهور كل امرئ بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابترو كل امرئ
 بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم ومعنى بدأ الأمر ذي البال باسم الله أن تصدر به
 وتجعله بإدى بدء وتجعل أول عمل عمله ذكره فتعقبه بما في عملك على ما هو الشائع المتبادر
 من بدء الشيء بالشيء وقد نص عليه العلامة في الكشف ووقع عليه عمل أهل الحل والعقد
 من عهد رسول الله إلى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهرى الحديثين تعارضاً اذ العمل
 باحدهما يفوت العمل بالآخر فالباء للالصاق مثله في قولك به داء واقسمت بالله فان
 البدء لصق باسم الله لصوق الداء بالرجل والقسم بالله ولا يجوز حملها على الاستعانة
 اذ هي انما تصور في الامور التي لها شأن وخطر من حيث ان الحديث أفاد انها
 خداج ناقص لا يعتد بها شرعاً وان تمت حسا ما لم تصدر باسم الله فكان بمنزلة آية
 يستعان بها في اتمامها واما البدء في محقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها بدونه
 حسا وشرعاً تيسيراً على العباد وصوناً لذكر الله تعالى عن الابتدال ولا على الملايسة لان بقاء

التي ينبغي تنبيه العبد

انما ان صدر ذلك الامر باسم الله تعالى
 اسم الله تعالى صدر ذلك الامر باسم الله تعالى
 النصيب في الصالح

الملابسة يفيد تلبس فاعل الفعل الذى وقع فى حيزه او مفعوله لمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل كما فى قولك خرج زيد بعشيرته واشترت الرحى بادواتها فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله حال تلبسه بعمل اول جزء من الامر المشروع فيه فيفوت المعنى المراد على انه قد لا يمكن ذلك فى بعض الافعال كالاكل والشرب مثلا ومنشأ الاشتباه ما قيل من ان تعلق اسم الله بالفعل المقصود فى قول القائل باسم الله تعلق الاستعانة او الملابس فظن ان الحال فى لفظ الحديث على ذلك حتى قيل لا تعارض بين الحديتين اذ يمكن الاستعانة فى عمل واحد بامرين وكذا صور مثل ذلك فى التلبس بارتكاب التعسف ثم الآية الكريمة المبتدأ بها كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديتين وكيفية العمل بها حيث وصف الله فيها اثناء التين باسمه بكونه معطيا لجلال النعم ودقايقها فاتى بالحمد الذى هو الوصف بالجميل قبل الفراغ من امر التسمية فظهر ان التسمية لكونها ذكر الذات يجب تقديمها بوجه ما على الحمد الذى هو ذكر الوصف قدر ما يندفع به ضرورة امتناع الجمع بينهما فى البدء فيكون البدء بالحمد اضافيا قريبا من الحقيقى واما جعل الابتداء امرا

عرفيا ممتدا فلا يخفى ما فيه وقد

اجيب عن حديث التعارض

بوجوه اخر غير طائفة لان طيل الكلام بذكرها (قوله المتوحد بجلال ذاته) « المتقدس » اى المُسْتَبْدُّه من توحد فلان برأيه اى تفرد به والمراد بجلال ذاته تنزهه عن سمات النقصان وغير ذاته تعالى لما فيه من وصمة الامكان لا يخ عن النقصان واصل تفعل فيه ان يكون بمعنى استفعل كائن المتوحد برأيه طلب استبداده به ولم يرض بشركة غيره له ثم شاع فاستعمل فى كل من انفرد بشئ وحله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل تحلم الحليم اى بلغ اقصى جهده فى فعل الحلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل الباء فى بجلال ذاته للملابسة من ضيق العطن فى معرفة اللغة حتى أبدع بعضهم لتفعل ههنا معنى هو الصيرورة من غير صنع ومثله تحجر الطين وفسره بانه صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير وقال ومنه التكون والتولد ولم يشهد بصحة ما ذكره نقل ولادل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب بل المستعمل عندهم استبحر الطين ومعناه تحول الفاعل الى اصل الفعل فان الطين تحول حجرا ويعبر عن هذا المعنى بالصيرورة نعم يستعمل عند الحكماء والاطباء تحجر المادة وتحجر المادة ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج كما فى تجرع وتعلم ومنه تكون وتولد (قوله وكال صفاته) اراد صفاته الثبوتية ويقال لها الصفات الحقيقية وهى التى يتبادر اليها الفهم عند اطلاق الصفات فى عرفهم مثل العلم والقدرة والارادة وكالهادوامها وعمومها وعدم تناهيهما على ما ستَقِفُ عليها ولا شك ان صفات

المخلوقين عارية عن هذا الكمال فيكون تعالى متوحدا به (قوله المتقدس) أي المتطهر والمتنزه والجبروت مثل العظמות في الوزن وقريب منه في المعنى يقال فيه جبروت أي كبر واراد بنعوت الجبروت صفات الافعال والشوائب الادناس والاقذار من الشوب بمعنى الخلط والسمات جمع سمة مصدر وسمت الشيء اذا أثرت فيه بكى استعملت فيما حصل بالوسم ثم شاعت في كل علامة وفي عطف السمات على الشوائب مبالغة في وصف افعاله تعالى بالاحكام والاتقان والعراء عن وجوه الخلل والنقصان (قوله والصلوة) لما كانت سعادة الدارين منوطة بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان أخذها من جهة النبي صلى الله تعالى وسلم ووصوله اليها من جهة آله واصحابه رضوان الله عليهم صار الصلوة عليه اصالته وعليهم تبعاً من روادف حمده تعالى فلا جرم اردفه بها والساطع الظاهر الجلي من سطع الصبح ارتفع والبيئة اللمعة الواضحة ولا يبعد ان يكون المراد بالبينات آيات القرآن وبالحجج ماعداها من المعجزات وفي افراد الساطع وجع الحجج دلالة على ان الحجج مع تعددها في ذاتها يجمعها معنى السطوع ويشملها بطريق التواطؤ ولو ادعاء وكذا

الحال في واضح البينات
وضمير الحجج والبينات
راجع الى النبي ورجوعه
الى الله كما توهم بعيد في اللفظ
ركيك في المعنى لان اضافة

الْمُتَّقِدِسِ فِي نُعُوتِ الْجَبْرُوتِ عَنْ شَوَائِبِ النِّقْصِ وَسِمَاتِهِ
* وَالصَّلَاةُ عَلَى نَبِيِّنَا * مُحَمَّدٍ الْمُؤَيَّدِ بِسَاطِعِ حُجَجِهِ وَوَاضِحِ
بَيِّنَاتِهِ * وَعَلَى آلِهِ وَاصْحَابِهِ * هُدَاةً طَرِيقَ الْحَقِّ وَحُجَاتِهِ
* وَبَعْدَ * فَانْ مَبْنَى عِلْمِ الشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ *

المشتق وما في معناه انما هي باعتبار مفهوم المضاف فيكون المعنى ح المؤيد بحجج الله أي الدالة على الوهيته والمقصود انه عليه السلام مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيخل الكلام ولا يتضح المرام وفي وصف الآل والاصحاب بهداة طريق الحق وحجته اشارة الى وجه الصلوة عليهم وان طريق الحق محتاج الى من يحميه ويذب عنه ففيه رمز الى مباحث الامامة فتخلص لك مما سلف انه ضمن خطبته الاشارة الى مقاصد الفن على الترتيب المعتبر فيه من مباحث الذات واقسام الصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال (قوله وبعد فان مبنى اه) اما ان يكون معطوفا على ما قبله عطف قصة على قصة والجامع ان ما سبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان لسببه والعامل في الظرف ما يفهم من السياق من مثل اقول او اعلم والامر جار على ماسبق اليك ودخول الفاء مبنى على توهم اما اجراء للوهوم مجرى المحقق واما ان يكون مفصولا عنه فصل الخطاب وهو نوع من الاقتضاب قريب من التخلص واما مقدرة والفاء من قرائنها ودالة على مكانها وهي العاملة في الظرف والواو مزيدة تعويضا عن صورة اما وتزيننا للفظ ولا يجوز الجمع

بينها وبين اما وما وقع في عبارة المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين فليس من الاقتضاب في شيء بل ذلك فذلك لما سبق وضبط اجمالى بعد بيان تفصيلي بمنزلة ان يقال وبالجمل والواو فيه للعطف وفائدة اما تأكيد مضمون الكلام واستدرار اصغاء السامع وتفصيل المجمل الواقع في ذهنه فتأمل (قوله و اساس قواعد عقائد الاسلام) الاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا عليه السلام وعرف الدين بأنه وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات ولا شبهة في انه يشتمل على اعتقادات حقّة واعمال صالحة والاعتقادات كما سيجئ منها ما يقصد به العمل ومنها ما يقصد به نفس الاعتقاد والقسم الثاني هو المراد بعقائد الاسلام وهى قواعد ديني بنى هو عليها وانما كان هذا الفن اساسا لها مع انها من مسائله لكونه عبارة عن الملكة التى يتوسل بها الى معرفتها وستقف على تمة لهذا الكلام وهذه القرينة اشارة الى قول صاحب المواقف في عدم نافع الفن الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين وبالقرينة السابقة الى قوله والرابع يبنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل أخذها واقتباسها

واساس قواعد عقائد الاسلام * هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام * وإن المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النسفي اعلى الله تعالى درجته في

وذلك لانه ما لم يثبت صانع قادر مرسل للرسول منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة وما يتفرع عليهما من العلوم الشرعية كالتفسير

والحديث والفقه وقد تحقق بما قررنا ان اضافة القواعد الى العقائد بيانية وانهما متحدان «دار» بالذات متغايران بالمفهوم والاعتبار يفصح عن ذلك لفظه في شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية اخرى لان لا تترك الى شيء مما يتكفونه في هذا المقام ويتعسفون لتوجيه الكلام (قوله هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام) لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقيق معناه اللغوي في اغلب اجزائه واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبار بينه وبينها على ما سيجئ تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها يعرف بها وعلامة يدل عليها رعاية لهذه النكتة (قوله المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام) اشارة الى منفعة ثالثة للفن هى اللطال بالنظر الى قوته النظرية كما ان المنفعة الثانية بالنظر الى اصول الدين والاولى بالنظر الى فروعه والغياهب جمع غيب بمعنى انظمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن (قوله وان المختصر) شروع في بيان شرف الكتاب المشروح والهمام الملك العظيم والمقصود

بيان علو درجة المص في العلوم الاسلامية تمهيدا لما هو بصدد الدين والملة وتحدان بالذات متغيران بالاعتبار فان الوضع الالهى المذكور باعتبار انه يدين له الناس اى يطيعه يقال له دين وباعتبار انه طريقة يسلكونها ويجمعون عليها يقال له ملة يقال طريق ممل اى محبوب مسلوك ومللت الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجعت قطعته (قوله دار السلام) هى الجنة سميت بها لان اهلها يحيى بعضهم بعضا بالسلام قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وايضا اشرف تكرمة تنال اهل الجنة سلام قولاً من رب رحيم وقيل لان من دخلها سلم من الآفات وعن قتادة رضى الله عنه ان السلام هو الله تعالى وداره الجنة فالسلام فى الوجه الاول اسم من التسليم

بمعنى التحيّة وفى الوجه الثانى مصدر سلم وفى الوجه الثالث يحتملها لكنّه استعمل بمعنى التسليم من النقايس او بمعنى المسلم فى الاولى والعقبى (قوله يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد) غرة كل شىء اكرمه وهى فى الاصل بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم وفرائد

دار السلام * يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد * ودُرر ألفوائد * فى ضمن فصول * هى للذين قواعِدُ وأصولُ واثناء نُصوص * هى لليقين جواهرُ وفُصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب * ونهاية من حُسْن التنظيم والترتيب * فحاولتُ ان أشرحَه شرحاً يَفْصِلُ فُجَلَاتِهِ * وَيُبَيِّنُ مَعْضَلَاتِهِ * وَيُنَشِّرُ مَطْوِيَّاتِهِ وَيُظْهِرُ مَكْنُونَاتِهِ مع توجيه الكلام فى تنقيح * وتنبيه على المرام فى توضيح * وتحقيق المسائل غُثَّ تقرير * وتدقيق للدلائل أثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد مع تجريد * طابوا كَشَحَ الْمَقَالِ * عن الاطالة والاملال * ومُتَجَانِفَا عن طَرَفِ الاقتصَادِ الاطناب والإِخْلَالِ * والله الهادى الى سبيل الرِّشَادِ * والمسؤول عنه لِنَيْلِ الْعَصْمَةِ وَالسَّدَادِ

الدرر كبارها واحدها فريد واران بالفصول العبارات التى ينفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل الفن فهى باعتبار ما فى ضمنها وتدل عليه من تلك المسائل قواعد دين الاسلام بها قيامه وعليها بقاؤه وعطف الاصول على القواعد قريب من التفسيرى واثناء الشىء تضا عيفه واحدها ثنى يقال انفدت كذا ثنى كتابى اى فى طيه واران بالنصوص الالفاظ المستعملة فى معانيها الوضعية المتبادرة والمراد من اليقين المتيقن اى ماشأنه ان يتيقن وفص الشىء صفوته واصله فص الخاتم يعنى ان تلك النصوص باعتبار مدلولاتها خيار المسائل التى يجب اتقانها وتنقيح الجذع تشديده وهو قطع ما تفرق من اغصانه ولم يكن فى لبه والتهذيب التطهير (قوله فحاولت) اشار بالفاء الى ان ما بعدها اعنى محاولة الشرح الموصوف مسبب عما قبلها من شرف الفن وجلالة قدر المختصر

والمنعزل بكسر الضاد المشكل من اعزل الامر وتوجيه الكلام ابداء وجهه وذلك اذا لم يكن ظاهرا وتحقيق المسائل اثباتها بالبرهان وتقريرها ذكرها وجعلها في قرارها وتدقيق الدلائل تطبيقها على المدعى وتحريرها تلخيص العبارة عنها والكشف ما بين الخاصرة الى الخلف وهو افصر الاضلاع يقال فلان طوى عنى كشمه اذا قطعك كأنه اخرج ودك عن داخله ويقال طويت كشمى على الامر اذا اضمرته وسترته والتجافى التباعد واراد بالاطناب الزيادة على القدر الذى يتضح به المعنى المراد وبالاختلال النقص عنه (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) ذكر رجه الله في شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة هو حسبي فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية واما على حسبي وعطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ولم يرب بما ذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لا بد له من تأمل لتوجيهه وتعمل لتصححه ولقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض وبؤيده استعماله في تراكيبه ووجه العطف الاول بعض المحققين بان قدر في المعطوف مبتدأ

وهو حسبي ونعم الوكيل

بقريته ذكره في المعطوف عليه وجعله خبرا عنه

بالتأويل المعروف في وقوع الانشاء خبرا للمبتدأ فصار جملة اسمية خبرية « اعلم » متطوفة على مثلها بلا محذور ووجه العطف الثاني بان لا تضمن المفرد المعطوف عليه معنى الفعل فلم يكن في قوة الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشائية على الجملة الخبرية بل على المفرد وقال لا محذور في عطف الجملة على المفرد ولا في عكسه بل يحسن ذلك اذا روى فيه نكتة ثم قال ولا امتناع في عطف الجملة الانشائية على الاخبارية في الجملة التي لها محل من الاعراب لكونها واقعة موقع المفردات لاعتبار نسبة ما يده بالنقل عن العلامة واستدل عليه بوروده في افصح الكلام قال الله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان هذه الواو ليست من المحكى اذ لا مجال للعطف فيه الا بارتكاب تأويل بعيد لا يلتفت الى مثله بل من الحكاية فيكون الآية حجة على ما ذكرنا قال وليس هذا الجواز مخصوصا بالجملة المحكية بعد القول اذ لا يشك من به مسكة في حسن قولك زيد ابوه عالم وما اجهله وعمرو ابوه بخيل وما اجوده وقد نوقش في كلامه بجعل الواو من المحكى اذ يمكن اجراء التوجيهين السابقين فيه وايضا حسن امثال المضروب من غير تقدير المبتدأ في المعطوف ثم وجوابه ان امكان الاجراء المذكور مبنى على كون حسبنا خبرا عما بعده يعرف ذلك من له دربة في معرفة اساليب الكلام

وقد صرح به المعترض في توجيه اجرائه ومبنى ذلك الكلام على انه مبتدأ وما بعده خبره كما هو الظاهر المناسب للمقام على ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر مطلقا في الكلام البليغ وعند خوف اللبس في مطلق الكلام * فان قلت ذكر الادباء ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى الفعل ولهذا تقول مررت برجل حسبك فتجعله صفة وهذا عبد الله حسبك فنصبه حالا * قلت غاية ذلك انها لا تعرف في بعض المواضع بناء على التأويل المذكور وقد صرحوا بكونه مبتدأ في مثل بحسبك زيد وهو شائع في كلامهم قال الشاعر * بحسبك في القول ان يعلموا * بانك فيهم غنى مضر * وفي الحديث بحسب ابن آدم اكلات يقمن صلبه الحديث وما يدل على ذلك دخول ان عليه قال الله تعالى فان حسبك الله واما المثال فتقديره زيد عالم الاب وجاهل جد او عمرو بخيل الاب وجواد في النهاية وحسنه امر ذوق يدرك ولا يوصف ولا يمكن اقامة البرهان عليه فلماذا حال معرفته على المسكة على ان تقدير المبتدأ فيه لا يغنيه عن تأويل في الخبر وارتكاب يغنيه عن تقدير المبتدأ ثم انه صحح العطف المذكور تارة بجعل المعطوف عليه لانشاء التوكل فيكون من عطف الانشاء على الانشاء فعاد الاشكال الى عطفه على ما عطف عليه على انه مخالفة للظاهر من غير دلالة وتوجيه للكلام بما لا يرضاه

صاحبه وبعدها التي والتي
فهو انشاء لطلب لكفاية

اعلم * ان الاحكام الشرعية

لما ذكره واخر يجعله من قبيل عطف القصة على القصة اذ لا يعتبر فيه اتحاد الجمل المتعاطفة خبرا وانشاء بل في الغرض المسوق له الكلام لكن التحقيق ان القصة عبارة عن جمل متعددة متناسقة سقت لغرض من الاغراض فاذا عطف على مثلها فالمحوظ بالذات في ذلك العطف هو المجموع من حيث هو مجموع فلا يعتبر فيه الا ما هو من احواله من حيث هو كذلك ككونه مسوقا لغرض كذا بخلاف الخبرية او الانشائية العارضة للنسب المعتبرة فيما بين اطراف الجمل الواقعة اجزاء منه فانها ليست من تلك الاحوال واعتبار مثل ذلك في الجملتين وان كان مما توهمه الشارح من ظاهر كلام الكشف لكن لا تعويل عليه فهذا الكلام لا يصلح لتصحيح العطف الا ان يقصده الالتزام على الشارح بناء على ما قال من انه ردها العطف وقديقال الواو للاعتراض لا للعطف وهذا توجيه حسن لو لا مكان الاختلاف في وقوع الاعتراض في آخر الكلام * هذا ما اردنا ذكره مما قيل في هذا المقام * وما يتعلق به من النقض والابرام * ولذيل البحث بعد طويل * وتحقيق الحق فيه يقتضى مجالا فوق مجالنا (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) اراد ان يذكر قبل الشروع في المقصود ما يفيد للطالب مزيد

استبصار في طلبه ويحرك من جده ونشاطه في تحصيله من تصوير الفن ووجه الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن في زمن عظماء الملة وسبب تسميته باسمه وحوزة لجهات الشرف ونحو ذلك لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسميها وتميز كل منهما عن صاحبه بالاسم والرسم وقد عمهما مساس الحاجة الى التدوين لمعنى واحد وجر ذلك حاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لاجرم ادرج كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة الى تدوينها لما هو المقصود واراد بالاحكام النسب التامة التي يكون العلم بها تصديقا وبغيرها تصورا كما صرح به في التلويح ويدل عليه سياق كلامه ايضا وبالشرعية كون العلم بها مأخوذا من الشرع توقف عليه اولا (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) اى يكون المقصود من معرفتها اصلاح العمل والاتبان به على وجه مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان طرفاها هو العمل او شيئا من اعراضه والهيئات اللاحقة به اولا ومن ههنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية التركة ومستحقوها وان كان الاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو المشهور حتى ان وجد قضية لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل الابتكاف بعيد وتعسف قبيح فيجب ان يجعل ذلك من قبيل

منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فُرْعَةً وَعَمَلِيَّةً ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية

المبادئ وسميت فرعية لكونها متفرعة على الاحكام الاعتقادية على ما سبق الاشارة اليه وعملية لتعلقها بالعمل واحكام لفظية الكيفية مما لا حاجة اليه

ولهذا لا يقع في عباراتهم في الاغلب ولعل فائدتهما ان المستفاد من تلك « علم » الاحكام لا اصل العمل بل اعمال مخصوصة معتبرة بكيفية معينة وهيئات محدودة كما اشرنا اليه (قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد) اى يكون المقصود هو الاعتقاد بمضمونها فقط كلاحكام المتعلقة بالتوحيد والصفات ووجه تسميتها اصلية ما عرفت من كونها مبنى الاحكام العملية واعتقادية لتعلقها به (قوله والعلم المتعلق بالاولى) اى التصديقات المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية تسمى علم الشرائع والاحكام تسميتها بالعلم لانها معناه الاصلى وازادتها الى الشرائع لان تلك الاحكام لا تستفاد الا من جهة الشارع بأن ينصب دلائل وامارات تستخرج هي منها فيكون تلك الاحكام شرائع اى مشروعات من شرع بمعنى سن ويقال شبه تلك الاحكام بموارد الشاربة على ما هو المعنى الاصلى

لشريعة والى مطلق الاحكام لما ذكره من تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام (قوله وبالثانية) اى التصديق المتعلق بالاحكام الاعتقادية واعتراض عليه بأن حجية الاجماع من الاحكام الاعتقادية كما صرح به فى التلويح مع انها من مسائل اصول الفقه واجيب بان ذلك لا ينافى كونها من مسائل الكلام لجواز اشتراك العليين فى مسألة وفيه بحث فان موضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل علم الاصول بل الحق انها من مبادئ الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذى ينتهى اليه العلوم الاسلامية وفيه يبين مبادئها وموضوعاتها وحيثياتها والمبحوث عنه فى علم الاصول هى العوارض اللاحقة له فى افادة الاحكام كركنه وشرطه وملكه وسببه كما ان بحثه عن سائر الحجج من هذه الحثية (قوله ولما كانت) شروع فى بيان الباعث على تدوين العليين ودفع لما يتوهم من انه محدثات الامور واحداث

للم يكن فى الدين وقد قال عليه السلام شر الامور محدثا تها واياكم ومحدثات الامور ومن احدث فى ديننا هذا ما ليس منه فهو رد وحاصله انه ان اردت ان البحث عن دليل وجود الصانع وتوحيده والنسبة وغيرها وبالجملة عن المبدأ والمعاد بدعة ومحدث فذلك ممنوع كيف

عِلْمُ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ لِمَا أَنَّ ذَلِكَ أَشْهَرُ مَبَاحِثِهِ وَأَشْرَفُ مَقَاصِدِهِ وَقَدْ كَانَتْ الْأَوَائِلُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ لَصَفَاءِ عَقَائِدِهِمْ بِرِكَتَةِ صَحْبَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقُرْبِ الْعَهْدِ بِزَمَانِهِ وَلِقَلَّةِ الْوَقَائِعِ وَالْاِخْتِلَافَاتِ وَتَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْمَرَاجَعَةِ إِلَى الثِّقَاتِ مُسْتَعْنِينَ عَنْ تَدْوِينِ الْعِلْمَيْنِ وَتَرْتِيبِهِمَا ابْوَابًا وَفُصُولًا وَتَقْرِيرِ مَقَاصِدِهِمَا فُرُوعًا وَاصُولًا إِلَى أَنْ حَدَّثَتِ الْفِتْنُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَغَلَبَ الْبَغْيُ عَلَى أُمَّةِ الدِّينِ وَظَهَرَ اخْتِلَافُ الْأَرَاءِ وَالْمِيلُ إِلَى الْبِدْعِ وَالْأَهْوَاءِ وَكَثُرَتِ الْفِتَاوَى وَالْوَقَاعَاتُ وَالرَّجُوعُ إِلَى الْعُلَمَاءِ فِي الْمُهَيَّمَاتِ

والقرآن مشحون به وان اردت ان الاشتغال به على الوجه المتعارف فيما بيننا كذلك فسلم لكنه أمر حسن قدمس اليه حاجة لم تكن فى زمن الصحابة والتابعين وكذا الادلة المنصوبة والامارات الموضوعية للاحكام الفقهية كانت قائمة فى زمانهم وكانت الملكة المسماة بالفقه حاصله لا حادهم وان لم يكتم هذا الترتيب والتدوين وبالجملة فن البدعة ما هى حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة فقد يستدعى الوقت مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشأن فيما سلف ذلك (قوله لصفاء عقائدهم) علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وقوله ولقلة الوقائع مع ما عطف عليه علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه قدمهما على ما علل بهما لا للتخصيص اذ لا يناسب المقام على ما لا يخفى بل ليقبل الذهن الحكم المعلن بهما اذا اورد عليه من غير توقف ولان تنظيم الكلام على احسن النظام وتنسيقه

على اكل الانتظام يقتضى هذا التقديم كما يظهر للناظر العارف باساليب الكلام (قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال) لاستحصا المقاصد الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد والقدماء لصفاء قرائحهم كانوا يستخلصون المقاصد من مقدمات مقنعة ويستيقنونها اما بطريق الحدس واما بطريق الاستدلال من غير تكلف في تحريرها وتطبيقها على القوانين (قوله والاجتهاد والاستنباط) لاستخراج الاحكام الفقهية وضبط ما يحضر عندهم وقت الاستنباط واثبات ذلك في الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق عمله عليها فيما يعن له في الاغلب واما المجتهد فيقف منها على مظان الاجتهاد ووجوه الاستنباط فيسهل طريق الوصول الى مقاصده ويكون ذلك بمنزلة الارشاد له على ان العلوم انما تتكامل بتلاحق الافكار وحقائق الاحوال انما تنجلي بعد تصادم الآراء

(قوله وسموا ما يفيداه) اي سموا الملكة التي حصلت لهم من تتبع المآخذ وتأمل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية

فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه بأجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجالا في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام

عن ادلتها ولو بعد حين (قوله ومعرفة احوال الادلة اجالا) اي سموا ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة واستعمالات العرف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حتى تهيأوا لمعرفة احوال جميع الادلة الشرعية في افادتها الاحكام على وجه الاجال تهيؤا تاما (قوله ومعرفة العقائد) واي سموا ما يفيد معرفة العقائد من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقائد عن ادلتها هذا ما يدل عليه ظاهر كلامه ويوافق صريح كلام شرح المقاصد وههنا اباحت الاول ان كل واحد من التعريفات الثلاثة منقوضة بمجموع الملكات الثلاث لصدق كل واحد منها عليها لا يقال المراد الملكة الواحدة وهذه ملكات لانا نقول تلك الملكات اذا اجتمعت في شخص واحد صارت حالة بسيطة هي مبدأ للعلوم الثلاثة وحالها في ذلك حال الهيئة التأليفية على ان الملكة لو تعددت بتعدد متبوعها او تابعها من العلوم لكان كل

علم عبارة عن ملكات متعددة فلم يصح تقييد الملكة بالوحدة وجوابه ان المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته فلانقض الثاني انه ينزم مما ذكر ان من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شئ من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع حصول تلك الملكات من غير حصول معرفة شئ من المسائل نعم لا يقتضى معرفة الجميع ولا فساد فيه وتحقيق المقام ان العالم بكل صناعة بالحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه ثلث مراتب * الاولى تهيؤه له تهيؤا تاما بان يحصل عنده مبادئ باسرها مع ما يتوقف عليه استخراجها منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عقلا بالملكة * الثانية استحضاره اياه بالفعل بان ينظر في مبادئه ويحصله منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه * الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد وتسمى عقلا بالفعل واسمى العلوم وضعت وضعا اوليا بازاء ما يضاف اليه من انفس العلوم اعنى التصديقات المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم كعلم الفقه جزئيات متفرقة وقضايا متباينة لا يظبطها ضابط ولا يحصرها عدد واحد بل تتكثر بتكثر الوقائع وتزايد حسب تزايد الحوادث فلا يرجح حصول معرفتها باسرها بالفعل لاحد بل مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اقاموا ملكة استنباطها لكونها مبدءا قريبا لها مقامها فسموها باسمها ووجدوا بعضها آخر منها شأنها غير ذلك بل مسائلها قضايا معدودة واحكام مضبوطة كعلم الكلام مثلا لكن التصديقات المتعلقة بها اعنى العقل المستفاد امر لا يتيسر دوامه لنابل كما يوجد يفقد وكما يحصل يزول أجروا ما هو ملاك الامر فيه اعنى ملكة استحضاره مجراه وسموها باسمه ثم انهم ربما تسامحوا فاطلقوا اسمى العلوم في بعض الاستعمالات على مسائلها كما اذا قيل فلان يعلم الفقه للعلاقة الظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك وذاع حتى صارت اسماء لها ايضا فتلخص لك من ذلك ان اسمى العلوم تطلق على المراتب الثلاثة المذكورة وعلى مسائلها فالاشارة الى تسمية كل منها باسم من الاسامى تقوم مقام الاشارة الى تسمية ماعداها به ايضا لكنه لما كان الحاصل للانسان الباقي معه مدة حياته من العلوم اما ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا فلان فقيه او متكلم غيرها أشار ههنا الى تعريفها وصرح بتسميتها بعد ما اشار الى تسمية انفس التصديقات كما هي الاصل فيما سلف فاذا تحققت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان اريد بالملكة المذكورة الاستنباط كما هو الواجب في علم الفقه جعل ذلك عبارة عن اقصى ما يرجح حصوله للانسان منه ومبلغ من بذل جهده في تحصيله وقضى

وطره عنه فكيف يتوهم حصوله بدون معرفة شيء من مسائله وبالجملة فالاستعداد التام لكل الذي اقيم مقام معرفة الكل مما يقضى العادة بامتناع حصوله بدون معرفة كثير منه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو الظاهر في الاصولين فالامر اظهر لان الشارح قد صرح بجواز كون المراد منها ملكة الاستنباط في علم الكلام واذا جاز ذلك فيه ففي الفقه اجوز بل نقول كلامه ههنا لا يخ عن الاشعار به في الاصولين لكنه موضع تأمل الثالث ما قيل من ان سياق الكلام اعنى قوله عن تدوين العليين وترتيبهما ابوابا وفصولا الخ يأبى عن حل ما يفيد على الملكات فان اريد بذلك ان التدوين وكذا ما بعده لكونه عبارة عن جمع الالفاظ المرتبة الدالة على المسائل وادراكها بل عن اثبات النقوش الدالة عليها لا يتعلق الا بالمسائل وادراكها لانها الموجودتان في العبارة والكتابة لا الملكات فيجب ان يكون التسمية والتعريف لاحدهما لا الملكات يرد عليه ان كلامه لم يشعر بان التسمية بازاء المدون ويكفي في انتظام كلامه ان يكون معناه ان العلوم كانت حاصلة للاوائل لكن لم يعتنوا بتدوينها وتبويبها

لأن عنوان مباحثه

وتميز كل واحد منها باسم خاص لمعنى اغناهم

عن ذلك ولما زال ذلك المعنى ومست الحاجة الى ما ذكر دونها من بعدهم وسموا ما هو « كان » حاصل لهم وقت التدوين بالفعل كما كان حاصلًا للسلف وبه يعدون علماء كما هم عدوا باسمى مخصوصة ووضعوا كلامها بازاء نوع منه على انك عرفت ان بيان تسمية كل واحد مما سمى باسم العلم يجرى مجرى بيان تسمية ما عدا به لشهرة حال هذه التسمية فيما بينهم على الوجه الذى سلف تحقيقه ثم ان جعل المسمى والمعرف انفس المسائل مما ياباه قوله يفيد معرفة كذا لان القول بان المعلوم مفيد لعله مما لا يتفوه به محصل والقول بان المسائل لكون مقرونة بادلتها تفيد مطالعتها معرفتها وقياس ذلك على قولنا خبر الرسول يفيد كذا مشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شيء من استعمالاتهم وكذلك يأبى جعلها عبارة عن ادراكاتها اذ الشئ لا يفيد نفسه والتمحل لتصحيحه باعتبار مغايرة ما بين الشئ ونفسه بان يقال ثبوته من حيث انه وصف من الاوصاف يفيد ثبوته من حيث هو هو على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد ثبوت صفة كمال تكلف بارد لا يلتفت الى مثله لاسيما في التعريفات وبعد ظهور الوجه الصحيح او بان الفقه عبارة عن معرفة الاحكام العملية على وجه كلى غير متعلق بشخص دون شخص وهى مفيدة لمعرفة على وجه جزئى متعلق بشخص دون شخص لو سلم استقامته في الفروع فلا يتصور مثله في الاصولين على ما يخفى (قوله لان عنوان مباحثه)

اى فى كتب القدماء ثم غير العنوان وبقى الاسم بحاله (قوله ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه) فسمى الكل باسم اشهر اجزائه وكان التسمية كانت بعلم الكلام ثم اكتفى بالمضاف اليه كما فى شهر رمضان ويمكن ان يقال لما كان كلام الله تعالى موضوعا لبعض مسائله وقد كثر النزاع فى مباحثه سمي بالكلام لمجرد هذه المناسبة (قوله ولانه يورث قدرة على الكلام) فسمى به تسمية للسبب باسم المسبب ووجه آخر ان نسبة هذا العلم الى العلوم الاسلامية كنسبة علم المنطق الى الفلسفة فسمى بالكلام المرادف للمنطق تنبيها على هذا المعنى لكن نفع الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع المنطق بطريق الخدمة والالية وكائه نبه على ذلك بايقاع المخالفة

اللفظية بين الاسمين ولعله تركه لبعده ومن توهم ان مال الوجهين واحد فقدسها (قوله ولانه اول ما يجب من العلوم) يعنى ان الكلام سبب لتعليم العلوم وتعلمها فكان سببا لها فى الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعتنى بشانه لانه اساس المشروعات ولان اول الواجبات اعنى معرفة الواجب تعالى منه فحين اعتنى بامرہ اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم السبب على المسبب كما يقال

كَانَ قَوْلُهُمُ الْكَلَامُ فِي كَذَا وَكَذَا لِأَنَّ مَسْئَلَةَ الْكَلَامِ كَانَتْ أَشْهَرَ مَبَاحِثِهِ وَكَثُرَ نَزَاعُهَا وَجَدَّ الْأَحْتِاجُ إِلَى بَعْضِ التَّنْغِيلِ قَتْلُ كَثِيرٍ مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ لِعَدَمِ قَوْلِهِمْ بِخَلْقِ الْقُرْآنِ وَلَئِنْ يُوْرَثُ قُدْرَةُ عَلَى الْكَلَامِ فِي تَحْقِيقِ الشَّرْعِيَّاتِ وَالْإِزَامِ الْخُصُومِ كَالْمَنْطِقِ لِلْفَلَسَفَةِ وَلَئِنْ أَوَّلُ مَا يَجِبُ مِنَ الْعُلُومِ الَّتِي إِنَّمَا تُعَلَّمُ وَتُعَلَّمُ بِالْكَلَامِ فَاطْلُقْ عَلَيْهِ هَذَا الْأَسْمَ لِذَلِكَ ثُمَّ خَصَّ بِهِ وَلَمْ يُطْلَقْ عَلَى غَيْرِهِ تَمِيزًا وَلَئِنْ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالْمَبَاحِثَةِ وَإِدَارَةِ الْكَلَامِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ وَغَيْرِهِ قَدْ يَتَحَقَّقُ بِالتَّأَمُّلِ وَمِطَالَعَةِ الْكُتُبِ وَلَئِنْ أَكْثَرَ الْعُلُومِ خِلَافًا وَنَزَاعًا فَيَسْتَدُ أَفْتِقَارُهُ إِلَى الْكَلَامِ مَعَ الْمُخَالَفَةِ وَالرَّدِّ عَلَيْهِمْ وَلَئِنْ لِقْوَةُ أَدْلَتِهِ ضَارَكَ كَأَنَّهُ هُوَ الْكَلَامُ دُونَ مَا عَدَاهُ مِنَ الْعُلُومِ كَمَا يُقَالُ لِلْأَقْوَى مِنَ الْكَلَامَيْنِ هَذَا هُوَ الْكَلَامُ وَلَئِنْ لِابْتِنَائِهِ عَلَى الْأَدَلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الْمُؤَيَّدَةِ أَكْثَرُهَا بِالْأَدَلَّةِ السَّمْعِيَّةِ أَشَدَّ الْعُلُومِ تَأْثِيرًا فِي الْقَلْبِ وَتَغْلُغْلًا فِيهِ فَسُمِّيَ بِالْكَلَامِ الْمُشْتَقِّ مِنَ الْكَلَمِ وَهُوَ الْجَرْحُ

فلان اكل الدم ثم لما اعتنى بشانه دون سائر العلوم لم يطلق عليه هذا الاسم وان جاز اطلاقه عليه للوجه المذكور تميزاله عن غيره فصار علماله (قوله ولانه انما يتحقق بالمباحثه) وذلك لغموضه ودقة مسلكه وعظم الخطر فى امره فان الوهم يلبس العقل فى مباديه والباطل يشاكل الحق فى معانيه فينبغى ان يعتنى فيه بأخذه من افواه الرجال ولا يكتفى بالتأمل فى المآخذ ومطالعة الكتب المصنفة واما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه فى شرح المقاصد (قوله ولانه لابتناؤه على الادلة القطعية)

يريد ان المعبر في مسائله هو اليقين فلا بد من اقامة البرهان عليها بخلاف العلوم العملية فان الظن كاف فيها فيكتفى فيها بالامارات (قوله هذا هو كلام القدماء) اى الملكة التى لها اختصاص بافادة العقائد الدينية عن ادلتها اليقينية هو العلم الموسوم بالكلام عند

القدماء فيكون المذكور فى كتبهم هو العقائد الدينية وما يتوقف بيانها عليه من غير تعرض لازيد من ذلك (قوله ومعظم خلافياته) اى مسائله الخلافية (قوله ونفى الصفات القديمة اى الموجودة القائمة بذاته تعالى وقد وافقوا فيه الفلاسفة) قوله الاول يثاب بالجنة) لان الثواب حق مستحق على الله تعالى يستحقه المطيع بطاعته (قوله والثانى يعاقب بالنار) لان العقاب جزاء للعصية يجب على الله تعالى اقامته (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) اذ لا حق له ولا عليه قيل اما ان يدخل الجنة فيثاب او النار فيعاقب اذ ليس فى الآخرة الا فريقان فريق فى الجنة وفريق فى السعير واجيب بانه لو

هذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الإسلامية خصوصاً المعتزلة لانهم اقول فرقة أشواقوا وعدا لخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة فى باب العقائد وذلك لان رؤسهم واصل بن عطاء اعترل عن مجلس الحسن البصري يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعترل عتافسوا المعتزلة وهم سمو انفسهم اصحاب العدل والنوحيين ولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفى الصفات القديمة عنهم ثم انهم توغلوا فى علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمة الله عليه لا ستاذي ابي علي الجبائي ما تقول فى ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب وقال الاشعري فان قال الثالث يارب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فلو من بك واطيعك فادخل الجنة فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا فقال الاشعري فان قال الثاني يارب لم لم تمنني صغيرا لئلا اعصى لك فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة

سلم صدق المنفصلة فلا يستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب « فسموا » ومعنى كونهم ادارى ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما ولا يخفى عليك ان الظواهر من الكتاب والسنة قد تظاهرت على ان دخول النار جزاء الكفر والعصيان والامة

قد اجتمعت عليه فالصواب لاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب (قوله فسموا اهل السنة والجماعة) قال رحمه الله المشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن على بن اسماعيل بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله ابن بلال ابن بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله عليه السلام اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اى طريق النبي عليه السلام والجماعة اى طريقة الصحابة وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضى تلميذ ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سلمان الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام ابي حنيفة وماتريدية من قرى سمرقند قال وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الآخر الى البدعة والضلالة (قوله ثم لما نقلت

الفلسفة) هي الحكمة وعرفوها بانه علم يبحث فيه عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها اقسام ثلاثة لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة في الوجود الخارجى

فَسَمُّوا أَهْلَ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ ثُمَّ لَمَّا نُقِلَتِ الْفَلَسَفَةُ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَخَاضَ فِيهَا الْإِسْلَامِيُّونَ حَاوَلُوا الرَّدَّ عَلَى الْفَلَسَفَةِ فِيمَا خَلَفُوا فِيهِ الشَّرِيعَةَ فَخَلَطُوا بِالْكَلَامِ كَثِيرًا مِنَ الْفَلَسَفَةِ لِيَتَحَقَّقُوا مَقَاصِدَهَا فَيَتَمَكَّنُوا مِنْ إِبْطَالِهَا وَهَلُمَّ جَزَأً إِلَى أَنْ أَدْرَجُوا فِيهِ مَعْظَمَ الطَّبِيعِيَّاتِ وَالْإِلَهِيَّاتِ وَخَاضُوا فِي الرِّيَاضِيَّاتِ حَتَّى كَادَ لَا يَتَمَيَّزُ عَنِ الْفَلَسَفَةِ لَوْلَا اسْتِمَالُهُ عَلَى السَّمْعِيَّاتِ وَهَذَا هُوَ كَلَامُ الْمُتَأَخِّرِينَ وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ أَشْرَفُ الْعُلُومِ لِكَوْنِهِ أَسَاسَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ

والذهنى فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهى والفلسفة الاولى والافان احتاج اليها في الوجودين فعلمه يسمى الطبيعى وان احتاج اليها في الوجود الخارجى دون الذهنى فهو العلم المسمى بالرياضى ولما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها على وجود المحدث واحواله لاجرم شارك العلم الالهى والطبيعى في كثير من المباحث لكن لما كان نظر العقل في الكلام مقتفيا اثر هداه وفي الفلسفة مكتفيا بمباهيه * وقع الخلاف بين العلمين فيما ضلت في بواديه او هامه * وزلت في مبادئه اقدمه * وصار تلك الاوهام * شبهها على قواعد الكلام * فاوردتها المتكلمون * ليبينوا ما فيها من الخلل * ويثبتوا العقول القاصرة عن الزلل * ولما كان لها ارتباط ببعض آخر جر ذلك الى ادراجها وهلم جرا حتى خاضوا في الرياضيات وهذا العلم الذى ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات هو الفن الموسوم بالكلام فيما بين المتأخرين تحول اليه

كلام القدماء شيئا فشيئا فكما اتفق الاختلاف في تدوين مسائله وقع في تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا وقال بعضهم هو ذات الله من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى وقال بعضهم وهو الموجود لما موجود ويمتاز عن الالهى بكون البحث فيه على قانون الاسلام وجعله صاحب المواقف هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وهنالك نكتة اخرى لا بد من التنبيه عليها وهى انه قد انقذ لك مما سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقائد الدينية ومن تدوين علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الاحكام فقد لا يكون المحمولات فى مسائلها اعراضا ذاتية لشيء واحد او اشياء متناسبة مطلقا او من جهة واحدة

فلا بأس ان لا يكون لاحدهما موضوع معين يبحث عن اعراضه الذاتية على الوجه المعروف وانما يلزم ذلك فى العلوم الحكمية حيث اراد علماءها ضبط احوال الموجودات بقدر الطاقة البشرية فجمعوا كل طائفة من تلك الاحوال متعلقة بشيى واحد او اشياء متناسبة تناسبا يعتد به مطلقا او من جهة واحدة

ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغاياته الفوز بالسعادات الدينية والديوتية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية ومانقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو لمتعصب فى الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والافكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم تمناها الى سائر اسمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم باليتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال

علما على حدة تفرد بالتدوين والتعليم فجاءت علومهم متميزة بموضوعاتها « قال » وكذا الحال فى العلوم الادبية فاذا امكن النظر فى الاقوال الموردة لتعيين موضوع الفن فما وجدت فيها قولاً شافيا ومنهلا عن شوب الكدر صافيا فليس فيه كثير بأس فتدبر لانه اصابك من بؤس (قوله رئيس العلوم الدينية) لنقاد حكمه فيها (قوله وغاياته الفوز) فان الاعتقادات الحققة ثمرة للسعادة بالذات وبما يقتضيه من عمل الصالحات (قوله وبراهينه الحجج القطعية) لما عرفت من ان الواجب فى مسأله هو اليقين وانه لا يكتفى فيها بالظن والتخمين (قوله فانما هو لمتعصب فى الدين) جعل المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على اربع طوائف * الاولى من هو متعصب يقصده

ترويج مذهبه فيحرم لذلك تحقيق الحق في مطالبه* والثانية من لم يرزق فطنة تفي بتحصيل اليقين فنظره في مبادئه يفضي الى التشكيك في قواعد الدين فعليه ان يتسم بسمة العاجز* ويتدين بدين العجائز* والثالثة من هو معوج الدين* مخطئ طريق اليقين* فغرضه من الاشتغال بمقاصده* التمكن من ابطاله وردة* والرابعة من يتوغل في الخوض في الحكمة فيقع في ظلمات الفلسفة* فربما يعجب بفكره ورأيه والحق من ورائه (قوله قال اهل الحق) قيل أراد به اهل السنة والجماعة عبر به عنهم ترغيبا في سلوك سنتهم والافتداء بسنتها لكنه رحمه الله اشار بالاختصار على تفسير معنى الحق الى انه ليس المراد به طائفة مخصوصة بل المراد هو التعريض بان المخالف في هذه المسئلة مبطل لا يعبأ به اصلا وبه يظهر ضعف ماتوهم من ان مقول القول جميع ما ذكر في الكتاب على انه مع بعده في نفسه مما ياباه قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق (قوله واما الصدق) لما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابله وكان الصدق

قريبا منه في اغلب استعمالاته مفسرا بما فسر به الحق ومستعملا في الموارد المذكورة كان مظنة ان يتردد السامع هل هما مترادفان وهل بينهما تفاوت في الاستعمالات وان مقابله ما ذافا ورد كلمة

(قال اهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يُطْلَق على الاقوال والعقائد والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا بان المطابقة تُعْتَبَرُ في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فعنى صِدْقُ الحكم مُطَابَقَتُهُ للواقع ومعنى حَقِّيَّتِهِ مطابقة الواقع اياه (حقايق الاشياء ثابتة)

اما ازالة لتردده وتفصيلا للمجمل الواقع في ذهنه فذكر ان بينهما تفاوتا في الاستعمال بان استعمال الصدق في الاقوال اكثر من استعماله في الموارد الاخر واستعمال الحق في الكل على السواء وان مقابله هو الكذب عرفا وبه ظهر انهما مترادفان ولا تفاوت فيما بينهما غير ما ذكر ولهذا قال وقد يفرق بينهما (قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه) اى كونه بحيث يطابقه الواقع وحاصل ما ذكره من الفرق ان الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتباريتان كونه مطابقا بكسر الباء فيقال له الصدق لانه الاصل الذي يجب اعتباره ويوضع الاسم بازائه فان الاقرب الى الطبع ان يجعل الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم الذي يتعرف حالة وكونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدري لانه في الاصل بمعنى التحقق والحكم في هذا الاعتبار جعل اصلا ثابتا حتى قيس اليه الواقع والصفتان

متلازمان لما علم ان صيغة المفاعلة للمشاركة بين الاثنين (قوله حقيقة الشيء وماهيته مابه الشيء هو هو) جعل الحقيقة بمعنى المادية ولم يستبر في مفهومها معنى التحقق لانه المناسبات السابق وفسرهما بما يعنى الكل والجزئ وتقديم الظرف للتخصيص اى به وحده لامع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشيء يكون به موجودا لا هو هو وخرج بتكرار الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا لكن المراد مابه وحده يصير انسان لا غيره انسانا فظهر بما ذكرنا انه لا حاجة الى ان يقال جميع مابه الشيء هو هو لاخراج الجزء وان تكرير الضمير لا بد منه (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدون فانه من العوارض) فان كل عارض سواء كان غير لازم او لازما بينا وغيره فقد يمكن ان يتصور تقرر الوجود لمعرضه خارجا وذهنا من غير ان يتقرر له وجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود لشيء خارجا وذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيته او ذاتياته هناك فان التصور والمتصور محالان ههنا يظهر ذلك بالتأمل الصادق وتوهم بعضهم ان معنى كلامه

انه يمكن تصور الانسان بدون تصور عوارضه فقيده التصور بالكنه اذا التصور بالوجه يمكن بدون التصور للذاتيات ايضا فورد عليه ان	حقيقة الشيء وماهيته مابه الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدون فانه من العوارض وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية
--	--

بعض العوارض اعنى اللوازم البينة لا يمكن تصور معرضه بدون « والشيء » تصوره فاجاب اولا بما ذكره بعضهم من جواز كون المستلزم لتصور اللازم تصور المزوم على وجه الاخطار فيمكن تصوره بدون في الجملة وثانيا بان تصور المزوم غير زمان تصور اللازم فانفك في ذلك الزمان وبين ذلك بان تصور المزوم معد لتصور اللازم لاسبب موجب له والاملاجاز بقاؤه مع زواله وانت مع استغنائك عن هذه التكاليف بما قدم لك من الوجه الصحيح يجب ان تعلم ان انفكاك تصور اللازم عن تصور المزوم ويهدم قاعدة اللزوم البتة وعدم كونه سببا موجبا لا يقتضى كونه معدا ولا وجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا لملاجاز مجامعته على ان من اللوازم ما لا يتم تصور مزومه الا مع تصوره كاحد المتضايقين بالنسبة الى الآخر ومنها ما لا يتصور مزومه الا بتقدم تصوره كالملاكات بالنسبة الى اعدامها (قوله وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه) اى في ضمن افراده حقيقة فعلى هذا الاصطلاح لا يقال حقيقة العتقاء بل ماهيته بخلاف الاصطلاح السابق (قوله وباعتبار تشخصه هوية) فيكون الهوية بمعنى الشخص وهذا هو الاكثر

وقد يستعمل بمعنى الشخص وبمعنى الوجود الخارجى ايضا (قوله والشئ عندنا الموجود) اى هما متساويان صدقا وامانه هل هما متراد فان ذكر الشارح ان كلامهم متردد فى ذلك والمحققون على انه لاترادف بينهما الا ترى ان الممكنات محتاجة فى وجوداتها الى غير ها وغير محتاجة فى شئيتها فان كل شئ شئ فى حد ذاته وان لم يتصور غيره اصلا ولهذا يوصف الماهيات بالوجوب والامكان نظرا الى وجوداتها ولا يوصف بهما بالنظر الى شئياتها ويفيد حمل الوجود دون الشئية فالامر الخارجى باعتبار تقرر فى الخارج يقال موجود وباعتبار امتياز فيه عما عداه وصحة انفراده بالاحكام يقال انه شئ والمعتزلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء فى الخارج منفكة عن الوجود صح عندهم امتياز المعدومات وانفرادها بالاحكام فى الخارج فاعترفوا بشئيتها (قوله معناها بديهي

التصور) هذا هو المشهور فيما بين الجمهور من الحكماء والمتكلمين قالوا وهذا الحكم ايضا بديهي خلافا للامام فانه تصدى لاثباته بالبرهان ومنهم من تصدى لتعريف مفهوم الوجود زعما منه بانه كسبي ومنهم من قال بامتناع تصوره (قوله فان قيل) حاصله

والشئ عندنا هو الموجود والاثبات والتحقيق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا (الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد به ان ما نعتقد حقايق الاشياء ونُسَمِّيهِ بِالْأَسْمَاءِ مِنَ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَالسَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُمُورٌ مَوْجُودَةٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ كَمَا يُقَالُ وَاجِبُ الْوُجُودِ مَوْجُودٌ وَهَذَا الْكَلَامُ رُبَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى الْبَيَانِ وَلَيْسَ مِثْلُ قَوْلِكَ الثَّابِتُ ثَابِتٌ وَلَا مِثْلُ قَوْلِهِ أَنَا أَبُو النَّجْمِ وَشِعْرِي شِعْرِي) على ما لا يخفى

ان الوجود اما مرادف للشئية او لازم لها فالحكم بالوجود على ما علم اتصافه بالشئية لغو وملخص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وان كان الاصح انه يجب ان يكون بالفعل لكن لا يجب ان يكون ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفي فى ذلك فرض العقل كذلك وهذا شان مانحن بصده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدا امورا متقررة بحسب الظاهر متميزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا انها اشياء فنحن نتوجه الى تلك الامور نستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذى هو فى الحقيقة عبارة عن الفرض العقلى ونحكم عليها بالوجود فى نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديهي فاحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله نجزم بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان ومثله قولنا واجب الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضى ذاته وجوده

او عدمه او لا يقتضى شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضى ذاته وجوده فضا فنعبر عنه
بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجى ونحتاج فى اثباته الى البيان وليس
مثل قولك الثابت ثابت اذ لم يعهد لنا شئ مفروض الاتصاف بالثبوت حتى نعبّر عنه
بلفظ الثابت فتحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت ما اتصف بالفعل
فى نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا قوله انا ابو النجم بالنسبة الى من
يعرف انه مسمى بذلك الاسم ولا قوله وشعرى شعرى فان اتصاف ذات الموضوع فيهما
بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس المراد من محمولهما مفهومه الظاهر بل ما يدل
عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية البلاغة وبعده لله دَرِيٌّ مَا أَحْسَنَ صَدْرِي
تَنَامُ عَيْنِي وَفُؤَادِي يَسِرُّ مع العفاريث بارض قفر ولقد كشفنا بتوفيق الله عن حقيقة
الحال وجلية المقال من غير لجة ولا مجمعة فدع عنك ما قيل او يقال فاذا بعد الحق الا
الضلال (قوله وتحقيق ذلك) يريد ان الحكم مختلف باختلاف العنوان وباختلاف اخذ

وتحقيق ذلك ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة
يكون الحكم عليه بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك
الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه
جنس ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ
من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعلم بها) اى
بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها (متحقق)
وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق

اتصاف الموضوع به بحسب
نفس الامر او بفرض
العقل والسر فى ذلك ان
كل قضية تشمل على
عقدين عقد الموضوع وهو
اتصاف ذات الموضوع
بالعنوان وعقد المحمول
وهو اتصافه بوصف

المحمول والاول يجب ان يكون معلوما مسما والثانى مجهولا مطلوبا ثم ان عقد «والجواب»
الموضوع قد يكون مستلزما لعقد المحمول استلزما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون
كذلك بل اما لا يكون مستلزما او يكون مستلزما استلزما غير جلى فيكون الحكم اذذاك
مفيدا بديها محتاجا الى امعان فى تصور الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة
او حدس الى غير ذلك او نظر يا محتاجا الى البيان (قوله من تصوراتها والتصديق
بها) اى بوجودها واحوالها اى ثبوتها لها يريد ان المراد مطلق العلم بالشئ اعم
من هذه الثلاثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ومن بديع القول
ما قيل ان اللام ههنا لاستغراق الانواع بمعونة المقام وستقف على مادعاه الى ذلك
(قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق) يعنى ان ضمير بها يعود الى حقائق الاشياء
وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقائق تصوراتها واثباتها وتصديقها بها
وباحوالها حاصل لنا ولا يخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه هو التصديق

بها بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج في تأنيث الضمير الى وجه سخيف كما توهم (قوله والجواب ان المراد الجنس) يعنى ان المدعى ههنا ثبوت جنس الحقائق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق على ان ما ذكره لا يستغنى عن الحمل على الجنس ايضا اذ العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق ورد هذا الجواب بانه لا غنى عن حمل الكلام على العلم بثبوت الحقائق اذ المقصود هو التنبيه على وجود الحقائق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال لا يكون الا بالمقدمات المعلومة واجيب بان الكلام على توجيه الشارح يدل على تحقق العلم بثبوت الحقائق مع تصوراتها والتصديق بها وباحوالها بناء على ذلك القول البديع والمقصود لا يتم بدون هذا العموم لكن المعارض غفل عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول اولا مبنى هذا

الجواب شئ لا مستند له والشارح عنه برئ وثانيا القول بان المقصود الاستدلال وهو لا يتم بدون التصديق بها فقط اودع تصوراتها والتصديق باحوالها ايضا على ما اشتمل عليه كلام المعارض والمجيب فاسد بل الغرض ههنا مجرد التنبيه على ان الجنس

والجواب ان المراد الجنس رداً على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافاً للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويؤمن انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويؤمن انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشئ جوهر افجوهراً او عرضاً فعرضاً او قديماً فقد علم او حادثاً فحدث وهم العنادية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا ثبوته ويؤمن انه شاك وشاك في انه شاك وهو لم يجرأ وهم الا ادريّة لاننا تحقّقاً انما نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالبيان وبعضها بالبيان والزاماً انه

الحقائق وجوداً في الجملة وان الجنس العلم المتعلق بها تحققاً رداً لما ذكره السوفسطائية من نفيهما رأساً ثم بيان اسباب العلم حتى يحصل عندنا ان كل ما شهدت به تلك الاسباب فهو معلوم لنا ثم تؤخذ الامور المعلومة بشهادتها مقدمات بها يتمسك في المط وهذا هو التحقيق الذي عقد عليه الشارح حل كلام المتن فلا تكن من الخاطئين خبط عشواء (قوله منهم من ينكر حقائق الاشياء) ويؤمن انه ليس ههنا ماهيات مختلفة وحقائق متميزة فضلاً عن اتصافها بالوجود وانتساب بعض الى بعض على وجوه شتى بل كلها خيالات باطلة واوهام لا اصل لها مثل ما يظهر للحالم والمبرسم والحاصل انهم كما ينكرون العلوم التصديقية والقضايا المتعلقة هي بها كذلك ينكرون العلوم التصورية والماهيات المنكشفة بها (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) هم لا ينكرون انفس الحقائق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود

في نفس الامر ويعترفون ثبوتها بالنسبة الى المعتقد حتى يقولون ان العسل مر بالنسبة الى الممر وحلوه بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع النقيضين اذ ليس للعسل وجود في نفس الامر فضلا عن تكيفه بالكيفيتين واللا ادريه امثل طريقة منهما حيث توقفوا عند اشتباه الامر لديهم * والتباس الحال عليهم * والعنادية اسوأ حالا حيث رفضوا الشهادات القوية والملاحظات الجلية بشبهة فاسدة ومغلطة كاسدة وما احسن قول من قال * وان لم يصدق في ذلك المقال * لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء يتحلون هذا مذهباً ويتشعبون الى الفرق الثلاث بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه (قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء) يريد ان لم يكن النفي وصفاً مخصوصاً ومعنى معنا عارضا للاشياء ثابتاً لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة والالوهام الباطلة لم يكن الاشياء منفعية اذ لنفي هو الموصوف بصفة النفي واذلاني فلا اتصاف لشيء من الاشياء به

ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت وان يتحقق والنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية وقالوا بالضروريات منها جسيئات والحس قديم غلط كثيراً كالأحوال يرى الواحد اثنين والصفراء ويوجد الحلو مرراً ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبهة يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية

فيلزم تحقق الاشياء وان تحقق معنى النفي واتصف به الاشياء حتى انتفت فقد تقرر ماهية من الماهيات وتميز حقيقة من الحقائق فيلزم بطلان مذهب العنادية لانكارهم الحقائق لا العندية اذ هم لا ينكرون الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم ذلك مما ذكرنا ولهذا كان هذا

الدليل قياساً برهانياً صالحاً لابطال مذهب الخصم لاثبات مذهبنا وهذا « لا ينافي » معنى كونه ازامياً لا ماثوهمو امان انه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فسادها بل الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته اصلاً بذلك الوجه اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح في آخر كلامه والشبهة انما نشأت مما قيل في صناعة الجدل انه يفيد ازام الخصم فظن ان كل ما يفيد ازام الخصم جدل مركب مما هو مسلم عنده فتفهموا في تمام هذا الالتزام على العنادية وفي عدم تمامه على العندية ضمناً منهم انه اشار الى ما ذكره في شرح المقاصد من ان كلام العنادية والعندية مشتمل على تناقض ظ حيث جزموا بصدق المقدمات التي تمسكوا بها واستنزاعها المطلوب وبمحققته في نفس الامر وليس الامر على ما زعموا بل ذلك الزاد على الطائفتين في انكار تحقق العم بحقائق الاشياء في الجملة وهذا التزام على العنادية في انكار انفس احتياط على الوجه المحرر في صدر البحث (قوله والحس قد يغلط كثيراً) نسبة الغلط الى الحس تجوز باعتبار انه سببه كنسبة الحكم اليه وتخصيص

غلطه ببعض المواضع باعتبار انه معلوم متفق عليه يؤخذ مقدمة يستدل بها على غلطه وعدم الاعتداد بشهادته فيعلم يطهر فيه غلطه اذلا شهادة لمتهم (قوله لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط) فان قلت اني لنا احاطة اسباب الغلط برمتها حتى يعرف انتفاء جميعها قلت لا حاجة لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها في نفس الامر وحصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وما ظن من ان العقل ببديته جازم بذلك فسهو (قوله والاختلاف في البديهي) جواب عن شبهة القدح في البديهييات كما ان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات وما قوله وتعرض شبهة نفتقر في حلها

الى انظار دقيقة لجوابه ان ذلك غير قادح لافي الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل انما يحزم بها ببديته لا بنظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عن له شيء منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجالا لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى للحل فربما احتاج الى النظر والنأمل لكن لا لتحصيل الجزم بل دفعا لدغدة

لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الإنف أو الخفاء في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الأنظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا لادارية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا ويحترقوا وسوف سطا اسم للحكمة الموهبة والعلم المزخرف لأن سوفافا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوفافاى محبت الحكمة (واسباب العلم) وهو صفة تجلى بها المذكور لمن قامت هي به اى يتضح ويظهر ما يدكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم

المتعلم وجذبابضيع الافهام القاصرة في مظان الزلل (قوله وهو صفة تجلى بها المذكور عرفه) بناء على انه كسبي يمكن تعريفه لا كما قال الامام من انه بديهي ولا كما قال بعضهم من انه يعسر علينا تلخيص العبارة الكاشفة عن ماهيته واختيار هذين التعريفين لكونهما احسن ما قيل في تعريفه واكشفه عن حقيقته والاول منهما احسن من الثاني لان مفهومه في نفسه امر واضح وشيء جلي لا يحتاج في فهمه الى اضممار وتقدير ولا الى انظار دقيقة وابحاث عميقة ويمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين من المتكلمين في ماهية العلم والثاني لا يوافق في شيء من ذلك كما ينطبعك عليه في موضعه (قوله ويمكن ان يعبر عنه) اشار به الى ان المراد بالمذكور ما صبح ان يستحسنر بعبارة دالة عليه وان المراد بالذكر ماهو باللسان كما هو التبادر لا ماهو بالقلب او ماهو خلاف النسيان (قوله فيشمل ادراك الحواس) وهو الموافق لما ذهب

اليه الشيخ الاشعري من ان ادراكها من قبيل العلم وهو المختار عند المتأخرين والجمهور على انه نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية وهو المناسب للعرف واللغة (قوله صفة توجب تميزا) لا خفاء ولا خلاف ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بها صار الاول عالما للثاني والثاني معلوما للاول وتسمى التعلق والتميز فذهب جمهور المتكلمين الى ان ذلك هو العلم اذ لا دليل على ثبوت الامر انزاد في علمه من مقولة الاضافة وفسروه بانه تميز لا يحتمل النقيض واثبت بعضهم وراء ذلك صفة حقيقية هي مبدؤه وجعل العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية وصار تفسيره ما ذكره انه صفة توجب تميزا الى كشفها لشيء خرج به ما عدا الادراكات لا يحتمل النقيض اى لا يحتمله ولا يجامعه بل ينافيه ويدفعه وحاصله انه لا يكون معه عند المميز احتمال نقيض المميز وتجوز وقوع الطرف المخالف له لاحالا ولا مالا فخرج الوهم والشك والظن لان شيئا منها لا يدفع النقيض بل يجامع كل منها احتمال وقوعه راجحا او مساويا او مرجوحا وخرج ايضا اعتقاد الخطأ والمصيب اذ يجامعه تجوز وقوع النقيض مالا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب جازان يزول ويحصل بدله اعتقاد النقيض بخلاف العلم فانه لا يبقى معه تجوز النقيض لافي الحال

صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا
لادراك الخواص بناء على عدم التقيد بالمعاني

لكونه جازما ولا في المال
لكونه ثابتا فيكون العلم
عبارة عن صفة ذات

تعلق فان تعلقت بماعدا النسبة التامة تسمى تصورا وان تعلت بهائسمى « وللتصورات » تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بارتفاعها وعلى التعريف الاول يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق باعتبار متعلقه على ما عرفت وهذا توجيه هذا التعريف وجهه وتفسيره لقيوده بالقول جدير ليس فيه ارتكاب تكلف مستبعد ولا التزام تعسف مستبعد * وتفصيل جملة ما قيل فيه * وتميز غثه من سمينه ببيان يفه يستدعى مزيد بسط للكلام * يضيق عن احاطته نطاق هذا المقام (قوله بناء على عدم التقيد بالمعاني) المراد من المعاني ما ليس من الاعيان الخارجية كليا كان او جزئيا وقدم الخلاف في جعل الادراكات المتعلقة بالا عيان من قبيل العلم فنكره قيد التميز بما بين المعاني لاخراجه ومن قال به اطلقه لادراجه فان قلت كيف يستقيم هذا التقيد وقد يتعلق العلم بالا عيان الخارجية كما اذا علمنا بياضا مخصوصا في محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلنا بعد غيبة المادة قلت هذه مغلطة نشأت من اخذنا بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك الاول وبالذات في الصورة الاولى مفهوم كلى وفي الصورة الثانية امر خيالى والخيالى وان كان لاشيئا محضا عندنا لكن يصح تعلق العلم به لاتعلق القيام بل تعلق الوقوع عليه

وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني لكن بمطابقتها للامر الخارجى
وكونها وسيلة الى معرفته بوجه ما شبه الحال فيهما (قوله وللتصورات بناء على
انها لانقائض لها) اى لمتعلقاتها على ما صرح به فى بعض كتبه ولانه لاتناقض حقيقة
بين الادراكات الا ترى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل والشك والمتناقضان
لايصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وفى قوله على
ما زعموا اشارة الى ضعف فيه ذهابا الى المثل السائر ان زعموا مظنة الكذب وقد صرح به
حيث قال ان ذلك يبطل كثيرا من القواعد المنطقية ويوجب شمول التعريف
للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعقلنا الانسان حيوانا صهالا اللهم الا ان يقال
انه ليس يتميز قال وفى اعتبار النقيض للتصور واخذ التصور العلمى مشروطا
بالمطابقة وعدم احتمال النقيض ايضا اشكال ولعله اراد بتلك القواعد ما قيل من ان نقيضى
المتساويين متساويان ونقيضى المتباينين متباينان ونقيض الاعم اخص وايعضا عكس
النقيض عبارة عن جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا فيلزم
على ما ذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض و اراد بذلك الاشكال انه يلزم

ان يكون تصور الشئ
بوجه ما تصورا علميا
مشروطا بالتصديق بثبوته

وللتصورات بناء على انها لانقائض لها على ما زعموا
لكنه لا يشمل غير اليقينيّات من التصديقات هذا ولكن

له تصديقا يقينيا اذ ما لم يحصل هذا التصديق عندنا لم يحصل عدم احتمال التصور للنقيض
لكن التصديق مسبق بالتصور فالما كمال اما الدور او التس على انك قد عرفت
ان انصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى لا يلزم ان يكون بحسب نفس الامر بل
بحسب فرض العقل وهذا حق لكن الاول فى غاية السقوط اذا لمحمولات فى القضايا
المذكورات ثابتة لما اريد بموضوعاتها فتكون صادقة قطعاً غاية ما فى الباب ان عقود
موضوعاتها غير ثابتة حقيقة ولا يضر ذلك فى ثبوت عقود محمولاتها على انه يمكن
ان يتفصى عنه بارتكاب تأويل وهو ظاهر ثم ان العاقل اذا انصف وتأمل حال المعلومات
التصورية نفسها مجردة عما يقارنها غالبا من وقوع نسبة مالمحوظة معها اجالا
او ارتفاعها لم يجد بينها تنافيا وتداخلا اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها
على طريقين وقوع وارتفاع اذا لاحظهما العقل يجدهما متدافعين وجودا وعدما
البتة واما قوله يوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة فقد اجيب عنه بان
التصور لا يتصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل علم تصورا كان
او تصديقا فله ارتباط عقلى بمتعلقه لانه ظل وحكاية عنه فهو بذلك الارتباط سبب

لأنكشافه عند العالم ولا يمكن أن يكون سببا لانكشاف غيره أصلا ولما كان المقصود من العلوم التصورية هو مجرد ملاحظة ما هي ظل له وحكاية عنه لئتمكن من اجراء الاحكام عليه ولا شك ان كل علم مطابق لما هو ظل له وستعرف معنى هذه المطابقة فيما بعد كان كل تصور مطابقا لمعلومه البتة بخلاف العلوم التصديقية فان المقصود منها ليس ملاحظة ما هي ظل له كائن ما كان بل الوقوف على وقوع نسبة معينة بين مفهومين معينين في نفس الامر او ارتفاعها وهما طرفانقيض احدهما واقع والاخر مرتفع البتة وكل واحد منهما يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشافه على انه هو الواقع في نفس الامر فلا جرم كان العلم التصديقي لمعرض من المطابقة وعدمها فاكان سببا لانكشاف ما هو في نفس الامر كان مطابقا وعلم ما كان سببا لانكشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما يكشف معلومه على انه حال النسبة المتعبرة فأتضح ان كل تصور مطابق البتة بخلاف التصديقات واما تصور الانسان حيوانا صهالا فقد انكشف لك مما سبق ان لصورة الحيوان الصهال ارتباطا عقليا مع الفرس وافراده لا يصير سببا الا لانكشافه ولا خطأ فيه أصلا لكنك اخطأت فزعمت

ان المعلوم المنكشف هو الانسان فالخطأ انما هو في هذا الحكم الضمني الاجالى لافي التصورو

ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (للمخلق) اى للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق

كشفه لا يقال قد يحصل مفهوم الحيوان الصاهل في الذهن فيجعل « فانه » آلة لتصور ما يطابقه من افراد الفرس فلا كلام فيه وقد يحصل فيه ويجعل آلة لملاحظة افراد الانسان فيقال مثلا كل حيوان صهال ضاحك فالمحكوم عليه ههنا هو زيد وعمرو بكر فيكون الحكم صادقا قطعاً ان تصور الموضوع مطابق اذ لا يمكن ان يقال المتصور افراد الفرس والحكم عليها لانا نقول مفهوم الحيوان الصهال ليس بسبب الا لانكشاف ما يطابقه ويصدق عليه فان حكمت على ما هو سبب لانكشافه وآلة لملاحظته فحكمك انما هو على افراد الفرس وان حكمت على افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظته بناء على اعتقاد انه يطابق لتلك الافراد فاما ان الحاصل في ذهنك ليس مفهوم الحيوان الصاهل بل مفهوم آخر مطابق لتلك الافراد واما انك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مطابق حتى اعتقدت وجود مفهوم الحيوان الصهال لها فههنا تنتقل من هذا المفهوم اليها انتقالك من اللفظ الى معناه فذلك الوجه المطابق هو السبب للملاحظة في الحقيقة لا هذا المفهوم وهذا هو السرف في عدم اشتراط اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فتدبر ولقد كشفنا بهذا الاطناب عن حقايق هي لب الالباب ودقايق تميز القشر عن الباب (قوله ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام) بل يجب ذلك لانه هو

المتبادر من لفظ التجلي ذهابا إلى المبالغة المستفادة من صيغة التفعّل بالطريق الذي سمعت يشهد بذلك موارد استعماله (قوله فانه لذاته لا بسبب من الاسباب) اراد ان ذاته تعالى كاف في حصول صفة قديمة قائمة به تعالى يوجب انكشاف المعلومات له تعالى لانه كاف في نفس الانكشاف على ما يراه المعتزلة والفلاسفة فلماذا اردف قوله لذاته بقوله لا بسبب من الاسباب (قوله والا فالفعل) لما كان ملاك الامر في الادراك الانساني حسيا كان او غيره هو العقل لما سيجي من انه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما بين الجمهور جعل العقل هو المدرك كما يقال القدرة صفة مؤثرة بخلاف الحواس وان صح اطلاق المدرك عليها

فاعتبار انها سبب للادراك في الجملة (قوله كالنار للاحراق) هذا مبني على ما عليه اهل اللغة من ان الادراك فعل من الافعال والمدرك فاعل والا فاعقل مبدأ القبول والنار مبدأ التأثير والايجاد على ان نسبة النفس الى ادراكاتها نسبة الفعل والتأثير عند المعتزلة اللهم الا ما كان ضروريا منها غير مقدور واما عند الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكاتها وسائر افعالها نسبة القبول والحل كذلك

فانه لذاته لا بسبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فاعقل فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها مخلقه وايجاهه من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضي اليه في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل هناء اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة

نسبة النار الى الاحراق (قوله والحواس وانما الاخبار آلات وطرق) جعل الاخبار طرقا باعتبار انها بمنزلة الطريق في وصول العلم اليها واما جعل الحواس آلات فاما ان يكون ذلك ايضا بناء على الشبه والمجاز او جعل الادراكات من افعالها ظاهرا على ما عرفت وذلك لان الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله القريب في وصول اثره اليه فالآلة ماهي واسطة في صدور الفعل من الفاعل لا في قبول المنفعلة ولهذا تراهم لا يفردون بها ذكرا بل يجعلونها من تمة الفاعل ولا يبعد كل البعدان يعتبر الآلة بالقياس الى المنفعلة ايضا كما هو رأي من يجعل جملة الشرائط من تمة العلة المادية (قوله هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة) يريد ان المراد بالسبب هو المنفعلة في الجملة وهو غير منحصر

في الثلاثة لكن الغرض الكلامي غير متعلق بتعدد انواعه وتفصيل احكامها لان غرضه الاصلى هو ضبط العقائد الدينية وانما يبحث عن احوال الموجودات حسبما يحتاج اليه في ذلك بخلاف الفلسفي فان مقصوده ليس الا معرفة احوال الموجودات على ماهى عليه في نفس الامر فلا يرخص له ترك النظر في شئ هو من جلته فظهر انه ليس على المتكلم في الاعراض عن تلك التدقيقات عار وشار * ولا لافيلسوف من التعرض لها بدو خيار * وانما جعل ذلك الاقتصار من دأب المشايخ لمعرفة من ان المتأخرين خلطوا بكلامهم الفلسفيات * بل ادر جوافيه معظم الطبيعيات (قوله عقيب استعمال الحواس انظاهرة التي لا يشك فيها) يريد تفصيل الباعث على التعرض

عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا يشك فيها سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحديسات والتجربيات والبدهييات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضى الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خمس)

لبعض الاسباب المفضية واهمال بعضها فذكر اولا ان الحواس الظاهرة لا خفاء في ثبوتها ولا في سببيتها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب في تلك الادراكات هو العقل لثبوتها في البهائم دونه فلا جرم جعلوها من الاسباب (قوله وكان مرجع الكل) اى في الاقسام الاربعة الى العقل اما رجوع البديهييات

والنظريات اليه فظا واما رجوع التجربيات والحديسات فلا يحتاج كل منهما « بمعنى » الى قياس خفي ينضم الى التجربة والحدس على انك قد سمعت ان ملاك الامر في الكل هو العقل (قوله بان لنا جوعا وعطشا) هذا من الامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم يثبت الوهم عندهم نسبوها الى العقل واما ما يدركه البهائم باوهامها كادراك الشاة في الذئب معنى موجبا للنفرة وفي السخلة معنى يوجب العطف عليها فلو سلم ادراكها غير ما يناله الحس الظ فلا يلزم ان يكون بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله تعالى من غير آلة او يكون لها آلة اخرى (قوله وان كان في البعض باستعانة من الحس)

كالتجربيات فان العقل لا يستغنى في الحكم بها عن تكرار المشاهدة وكالحديثيات فان مبادئها من المشاهدات (قوله بمعنى أن العقل بالضرورة حاكم بوجودها) فان كل احديجد من نفسه تلك الادراكات وتعقلها بالآلات المذكورة (قوله فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية) فان مبنائها على تجرد النفس وكون العلم بحصول الصورة وانه لا يجوز ارتسام صورة المادى في المجرد وانه لا يكون الواحد مبدءا لاكثر من واحد وثنى منها غير مسلم عند المتكلمين (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ) هذا كلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لو كان كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدئه او بعده كما في الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف

في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الجلدة المفروشة في مقعرها شرط في ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل في داخل الصماخ وخارجه بان يدرك اولا ما في الداخل ثم يتبع ما في الخارج فيدرك جهته وقربه وبعده (قوله بمعنى ان الله يخلق الادراك في النفس

بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التي اثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع) وهى قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهى قوة مودعة في العصبين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفرقان فتتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهى قوة مودعة في الزائنتين النائنتين من مقدم الدماغ الشبهيتين يحكمتي الشدى يدرك بها الروائح

عند ذلك) بطريق جرى العادة من غير تأثير من الحاسة كما يزعم المعتزلة ولا اعداد منها ولا ارتسام صورة فيها كما يزعم الفلاسفة (قوله تتلاقيان ثم تفرقان) اما ان يعطف النابت يمينافينفذ الى الحدة اليمنى او يعطف النابت يسارا وينفذ الى الحدة اليسرى على ما اختاره جالينوس واما ان يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ما ذكره غيره فهذه العبارة تنتظم على كلا المذهبين (قوله وغير ذلك مما يخلق الله تعالى اه) مثل الطرف والحجم والبعد والوضع والتفرق والاتصال والعدد والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظلمة والتشابه والاختلاف وكالترتيب والنقش والاستقامة والانحناء والتحدب والتععر والكثرة والقلة والصحك والبكاء والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب وكالطوبى واليبوسة

وكالقرب والبعد قالوا هذه الاشياء مع ما ذكره الشارح هي الامور المنكشفة بواسطة حسن البصر ولا يضر كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عنديا لان الغرض تعديد مطلق المبصر واما المبصر اولا وبالذات فالشهور وعند الجمهور انه الضؤ واللون فقط وما عداهما انما يدرك بواسطتهما على قياس الغرض الاولى وغير الاولى والمعدود من المبصرات عند الجمهور هو المبصر اولا وبالذات (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة) عند المجاورة ولا اشكال فيه على قاعدة الاسلام واما

على اصول الفلسفة فلعل ذلك الهواء لا يخلو عن امتزاج من العناصر وتفاعل فيما بينها يقبل به مزاجا ما يستعد بذلك لقبول تلك الكيفية بل ولا يخلو في الاكثر عن مداخلة اجزاء كثيرة متخللة من ذى الرائحة حتى ظن ان الكيفية المشمومة هي كيفية تلك الاجزاء البتة لكن الحق ان الشم يحصل بالطريق الاول ايضا (قوله) بمخالطة الرطوبة اللعابية التي هي في الفم بالمطعم (فاما ان تكيف تلك الرطوبة بكيفية المطعم وتصل الى الذائقة فيكون

بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم (والذوق) وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي هي في الفم بالمطعم ووصولها الى العصب (والمس) وهي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) اى من الحواس الخمس (يَوْقَفُ) اى يطلع (على ما وضعت هي) اى تلك الحاسة (له) يعنى ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز ان يتمتع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يتمتع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل ليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان (والخبر الصادق) اى المطابق للواقع

المدرك كيفيتها لا كيفية المطعم واما ان تصل اجزاء من المطعم « فان »

بدرقة الرطوبة اللعابية الى الذائقة فيدرك كيفية تلك الاجزاء نفسها على قياس ما قيل في الشم (قوله) وهي قوة منبثة في جميع البدن (اراد به جميع شأهره اى جلده كما صرح به بعضهم واما باطنه ففيه اشياء غير حاسة كالنكيد والرئة والطحال والكليتين على ما صرح به في الكتب الطبية (قوله من غير تأثير للحواس) لاعلى وجه اليجاد

كما هو رأى المعتزلة ولا بطريق الاعداد على ما هو قانون الفلسفة فظهر ان المذهب عند الطائفتين منع الجواز (قوله فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه) المراد من الكلام ما هو مصطلح الادباء ولا شك ان الكلام الخبرى يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعنى تصديقا متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما اولا ووقوعها والتصديق كما نهت عليه طل لمتعلقه وحكاية عنه يشاهد به حاله وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة اولا ووقوعها فى نفس الامر وذلك اعنى حال النسبة من الوقوع والا ووقوع فى نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة فى كلامه ذلك التصديق الذى يدل عليه الكلام اولا وبالذات على ما هو محتار بعض الافاضل فعنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع فى غاية الظهور وان اريد بها ما يدل عليه ثانيا وبالعرض

من الوقوع والا ووقوع على ما يصرح به الشارح كثيرا فالحال فى عدم المطابقة ايضا ظاهر لان التصديق اذا لم يكن مطابقا كان ما يشاهد به ويكون آلة لملاحظته من حال النسبة غير حالها الواقع وغير مطابق له ايضا واما اذا كان مطابقا فالملاحظ به ح نفس الواقع والمطابقة لا

فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا ولا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقديقالان بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به ولا على ما هو به اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع اولا تطابقه فيكونان من صفات الخبر فن ههنا يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفى بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين احدهما الخبر المتواتر)سمى بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم)

تصور الا بين الشئيين وغاية ما يمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث انها مشاهدة بالتصديق ومدلوله للفظ الخبر غيرها من حيث هى هى وواقعة فى نفس الامر فيفرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر وتخبر (قوله اى الاعلام بنسبة تطابق الواقع اولا تطابقه) اراد بالنسبة التامة الوقوع والا ووقوع اذ هو المقصود بالاعلام والتصديق فانه وان كان معلما حقيقة لكن لا يلتفت الى اعلامه ولا يعتد به ولا يقال ان الخبرا علمه وظهر من تفسير ان المراد بالشئ هو النسبة وبما هو ملتبس به هو الوقوع والا ووقوع وقديقال المراد بالشئ الخبر عنه وهو المحكوم عليه على ما هو المناسب للعرف واللغة وبما هو به ثبوت المسند له او انتفاؤه عنه (قوله لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى) والتواتر لغة التابع واصله من الوتر يقال واترت الكتب فتواترت اى جاءت بعضها فى اثر بعض وتواترت

من غير ان يتقطع ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اى واحدا بعد واحد واصله وترى (قوله اى لا يجوز العقل توافقتهم) لا قصد بطريق المواضعة ولا على سبيل الاتفاق اشارة الى ان شرط التواتر عدد شانهم هذا لان لا يحصرهم عدد ولا يجوز انهم بلد كاذب اليه جماعة ولا اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كما شرط طائفة ولا وجود المعصوم فيهم كما اوجب الشيعه ولا اسلامهم وعدالتهم كما قال به جمع ولا عبرة فيه ايضا بعدد معين مثل خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين او سبعين على ما اعتبر كل واحد منها قوم تمسك بما لا مساس له بهذا

المطلوب وقد فصل تمسكهم مع الجواب عنها في المطولات (قوله ومصدقه وقوع العلم من غير شبهة) يريد انه ليس لبلوغ المخبرين حدا لا يتصور تواطؤهم على الكذب ضابط معلوم سوى حصول العلم للسامع من خبرهم بلا ارباب فيه ولا اضطراب فان ذلك اثر له ظاهر يصدقه ومسبب عنه معاوم بحقيقته (قوله والاول اقرب) اى معنى (وان كان ابعد) اى لفظا اما الثانى فظ واما الاول فلان ذكره هذا القيد على ذلك التقدير يكون حشوا بل مفسدا لاشعاره بأن العلم بالملوك الماضية

اى لا يجوز العقل توافقتهم (على الكذب) ومصدقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم الضرورى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية) تحتل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان ابعده فهنا امران احدهما ان التواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانما نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالخبر والثانى ان العلم الحاصل به ضرورى وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد قلنا بما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلافات ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والخبر المتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء

فى الازمنة الخالية فى البلدان الغير النائية لا بالتواتر (قوله الثانى ان العلم « كالتسمية » الحاصل به ضرورى) فان قيل انى تصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار ان الخبر الدال عليه دائر على السنة جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبي وابو الحسين الى انه نظرى اجيب بالمنع بل الخبر اذا باغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة باوغه حد التواتر بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما نعم يحصل عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه

الى معرفتهما وهو حصول العلم القطعى كما اشرنا اليه (قوله فتواترهم) اذ قد قيل ان عدد
النصارى المخبرين عن قتل عيسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر فى الطبقة الاولى
والوسطى على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبّه لهم
وشرط التواتر الاستناد الى الاحساس التام وبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تأييد دين
موسى عليه السلام حد التواتر فى كل طبقة ممنوع ولعل ذلك فى الاصل من وضع
بعض الاخبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتمون بعث محمد عليه السلام فى التوراة على انه
قد قيل ان نخت نصر قد استأصلهم وقطع عرقهم حتى لم يفلت منهم الا الاحاد والشذاذ وربما
يقال ان خبر النصارى واليهود وقع فى معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع
وقد يتمسك فى اصل الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى عليه السلام والجواب بعد ما عرفت
ان المخبرين فى الطبقة الاولى كانوا تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام ففعلوا ما فعلوا
ثم اختلفوا فى قتله فقال بعضهم انه اله لا يصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل وصلب
وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم

رفع الى السماء وقال بعضهم
الوجه وجه عيسى
والبدن بدن صاحبنا
كذا ذكر فى الكشف
فى تفسير قوله تعالى وما
قتلوه وما صلبوه ولكن
شبّه لهم فعدم تحقق شرط

كالسَّمِيَّةِ والبراهمة قلنا ذلك ممنوع بل قد يتفاوت
انواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الألف والعادة
والممارسة والأخطار بالبال وتصورات اطراف
الاحكام وقد يَخْتَلَفُ فيه مكابرةً وعنادًا كالسوفسطائية
فى جميع الضروريات (و) النوع (الثانى خبر الرسول
المؤيد) اى الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول انسان

التواتر فى خبرهم بين لاسترته به (قوله كالسمنية) هم قوم من عبدة الاوثان يقولون
بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف
وله قصة معروفة والبراهمة جمع من الهنديين يكرّون البعثة اصحاب برهام وقد يوجد فى بعض
الكتب ان السمنية نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لا كبر اصنامهما (قوله
والرسول انسان) جعل النبي فى شرح المقاصد مراد فالرسول وفسره بأنه انسان
بعثه الله لتبليغ ما وحي اليه لكن لما دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال
عز من قائل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الاية ويشهده الحديث على ما روى
انه سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الف قيل فكيف الرسل منهم قال
ثلثائة وثلاثة عشر جا غفير اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوى من ان
الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعممه ومن بعثه لتقرب شرع
سابق كانبيا بنى اسرائيل قال ولذلك شبه النبي عليه اسلام امته بانبياء بنى اسرائيل لكنه

لما كان مخالفا لما ذكره في قوله تعالى في حق اسماعيل وكان رسولا نبيا من انه يدل على ان الرسول لا ينزم ان يكون صاحب شريعة فن اولاد ابراهيم كانوا على شريعته اشار الى فرق آخره وان الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه في المنام والى آخر ذكر صاحب الكشف ان الرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امر ان يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه الشارح ايضا بقوله وقد يشترط فيه الكتاب مع رمز الى ضعفه لما قال من انه يخالف ماورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روى عن ابي ذر رضي الله عنه انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف والتوراة والانجيل والزبور والفرقان قال رحمه الله فقليل الرسول من له كتاب او نسخ لبعض

<p>احكام الشريعة السابقة ولا يخلو ايضا عن شوب وقال وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن</p>	<p>بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله (وهو) اي خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالي) اي العلم الحاصل بالاستدلال اي بالنظر في الدليل</p>
--	---

عن الله بكتاب او الهام او تنبيه في منام (فهذه المعجزة امر) يع الفعل كسقى « وهو » الجبل وخلق البحر والترك كالمسالك عن القول المعتاد والقول كالاخبار عن المغيبات (قوله خارق للعادة) بأن يظهر اثر من امر لم يعتد ظهور مثله عن مثله كترتب ضرر شخص على عقد يعقدها ساحر خبيث في خيوط وينفث عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن هذا العمل في الاكثر لكن ربما يترتب عليه اذا صدر عن بعض العملة بعض الامكنة في بعض الازمنة على شرائط مخصوصة اما مجرد ارادة الفاعل المختار على ما هو قاعدة الملة او لتأثير من نفسه الخبيثة مع الشرائط المعينة على ما هو قانون الفلسفة فتقول من قال السحر لترتبه على اسباب كلما باشرها احد يخلقه الله عقيها ليس بخارق للعادة وان طبق القوم عليه فرية بلامرية ولا متمسك له في جريان التعلم واتمذ فيه ان لا يتم به علمه (قوله قصد به) اي اراد به الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لافاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه على ان قصد اظهار الصدق يقتضى سابقة الصدق فخرج بهذا القيد السحر والشعبذة والكرامات والارهاصات

وما جرى مجرى ذلك وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى النبوة ولهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة عليهما لكن لا يصح ان على شئ من ذلك انه قصده اظهار صدق مدعى النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة وتمتاز بها عن ماعداها والمرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعى للمشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على مامر نظيره مرتين وعلى ما ذكرنا فتقييد الامر بكونه خارقا للعادة مما لا حاجة اليه ولهذا تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول في تعريف المعجزة فان صح ثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود تعريف معجزة نبينا عليه السلام ليمسك باقواله ولهذا قال خبر الرسول دون خبر النبي (قوله هو الذي يمكن التوصل) قيد التوصل بالامكان اذ لا يشترط في كون الدليل دليلا للتوصل بالفعل بل يكفي فيه كونه بحث يمكن من حصل عنده التوصل به اى يتمكن منه ويقدر عليه من قولهم فلان لا يمكنه النهوض اى لا يقدر عليه فالامكان بالمعنى اللغوى وحاصله

ان الدليل ما يصلح لان يجعل وسيلة الى العلم بمطلوب خبرى بان يكون بينهما مناسبة مخصوصة

وهو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر

بسببها يستعقب النظر الصحيح فى الدليل علمه بطريق جرى العادة او الاعداد او التوليد على اختلاف المذاهب وهذه الصلاحية لاتفارقة توصل به ناظر او لم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة اذ لا يمكن التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس فى نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضى اليه بطريق الاتفاق وخرج بقوله الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لا يفيد الا الظن وبقوله بمطلوب خبرى المعرف وهذا التعريف يشتمل المفرد كالعالم والمركب كقوله كل مسكر حرام واعتراض عليه بان المدلول ربما يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم بمطلوب خبرى وجوابه ان قيد الحثية مراد فى تعريف الاضافات فالمدلول بذلك الاعتبار دليل وان كان مدلولاً باعتبار آخر (قوله قول مؤلف) القول يرادف المؤلف ويطلق على المعقول والمفوض فقوله مؤلف ليعلق به من قضايا وخرج به المؤلف من المفردات والمركبات الغير الخبرية وبقوله يستلزم خرج الاستقراء والتمثيل وغير البرهان من القياسات فان شيئاً من ذلك لا يسمى دليلاً عندهم بل اشارة ووجد الخروج انه ليس المراد باستلزام القول المؤلف للآخر عندهم هو استلزامه

بحسب ذاته بمعنى انه اذا صدق صدق على ما اعتبره المنطقيون بل المراد استلزامه مأخوذاً على الوجه المعتبر في كونه قياساً خاصاً تحقق قول آخر في الواقع ثم ان المعتبر في مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات المعلومة لوجوب ان تحققها في الواقع يستلزم تحقق قول آخر فيه بخلاف مقدمات غيره فان المعتبر فيها اما الظن او التسليم او التخيل او الشبه وشئ منها لا يستلزم تحقق متعلقه اذ لا علاقة عقلية بينه وبين شئ من الاشياء والمزوم فاذا لم يجب تحققه في الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه وحل هذا التعريف على اصطلاح المنطق بأن يراد من استلزام القول المؤلف للآخر استلزامه اياه في نفسه صدقاً وتحقيقاً لا يناسب المقام ومن زعم ان الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره في هذا المقام فقد اخطأ اذ شئ مما ذكره لا يفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات مرتبة ترتيباً خاصاً فيحصل حثيثان نفس الشئ المنظور في احواله والمقدمات المرتبة وهذا القدر لانزاع فيه بين الفريقين انما النزاع في ان لفظ الدليل هل وضع بازاء ذلك

فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى
الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم
الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فبالثاني
اوفق واما كونه موجبا للعلم

الشئ ام بازاء المقدمات
المرتبة (قوله فعلى الاول
الدليل على وجود
الصانع هو العالم)
اي لا قولنا العالم

حادث وكل حادث له صانع فهذا الحصر غير حقيقى فلا ينافى « فالقطع »
تقسيم الدليل الى المفرد والمركب (قوله فبالثاني اوفق) اذ العلم بالمقدمات المرتبة
يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفاً لفظياً لم يبالغ فيه
بايراد القيود المميزة للدليل عن غيره تميزاً تاماً فلا وجه لابطاله بطلان عكسه او طرده
وتحقيقه انه قد تحقق عندنا بالتفنيد عن حال معلوماتنا ان يتقن بعضها
مستفاد من بعض آخر منها اما بمجرد كعرفة المقدمات المرتبة على هيئات باقى
الاشكال او مع النظر فيه اوفى احواله كعرفة المقدمات الغير المرتبة ومعرفة العالم
لكن لم نعرف ان الدليل على أى من هذين البعضين يطلق فنبه بهذا التعريف على
ان الدليل هو البعض الذى يلزم من العلم به اى يستفاد من تيقنه على الوجه المذكور
العلم بشئ آخر اى يتقن البعض الآخر فلا غبار عليه ومن ظن انه تعريف حقيقى
فتصدى لتوجيهه فقد ركب غلطاً وارتكب شططاً واما الاعتراض عليه وعلى ما قبله

بمبادئ الحدس فان كان المقصود ابطال طردهما بأن من له القوة القدسية يستحصل مطالبه عن الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست بادلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة ادلة في الواقع فلا فساد في صدق التعريف عليها أو بان المبادئ التي يمكن ان يستحصل منها المطالب بطريق الحدس لا بطريق النظر ليست بأدلة ويصدق عليها التعريفان فجوابه المنع فانها لا تستلزم المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها مالم ينضم اليها حدس قوى وقياس خفي وان كان المقصود ابطال عكسهما لعدم صدقهما على المبادئ بالمعنى الثانى وصدق الدليل عليها فجوابه

منع صدق الدليل عليها (قوله فللقطع بأن من اظهر الله الخ) يريد ان المعجزة كما تدل على صدقه في دعوى الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام اصلية كانت او فرعية وبهذا القدر يتم المقصود ههنا واما صدقه في سائر اخباره فسيأتى بيانه فيما بعد (قوله في التيقن اى عدم احتمال النقيض) هذا هو المعنى الاصلى

فللقطع بأن من اظهر الله المعجزة على يده تصديقاله في دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعاً واما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) اى بخبر الرسول (يضاهى) اى يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالحسوسات والبديهيات والمتواترات (في التيقن) اى عدم احتمال النقيض (والثبات) اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والالكان جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك

لتيقن يقال يقنت الامر بالكسر يقينا وأيقنته واستيقنته اى علمته وزال شكى ويقابله الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات عرفاً وهو غير مراد ههنا بقرينة عطف الثبات عليه ولما كان العلم ربما يطلق على معنى اعم من التيقن صرح بالمعنى المراد في كلامه اشارة الى ان النظريات متفاوتة في الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى التيقن وان منها ما يقارب الضرورى كالحاصل بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون في انتاج صورة القياس المفيد له ابتداء او بواسطة نوع خفاء اذ يكون في المقدمات والوسائل كثيرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل من مقدمتين بديهيتين على هيئة قريبة من الطبع جدا ومن ههنا كان العمدة

في اخذ العقائد الدينية هو السماع لا العقل (قوله او بغير ذلك ان أمكن) كلالهام او السماع منه عليه السلام في المنام كما ذكره بعض أئمة الحديث وكما علم ذلك بلاغته واسلوبه كما يعرف بذلك كلام الله (قوله هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله)

الاول ادراك تصوري يحصل للنفس بمجرد السمع والثاني ادراك تصديقي لحس البصر مدخل فيه ايضا (قوله بمجرد كونه خبرا) يريد ان المراد بالخبر الذي جعلناه من اسباب العلم خبر يكون مستبدا بأفادة العلم بمضمونه مفصلا ولو بالنظر في احواله والخبر المقرون بالقرائن في الصورة المذكورة انما يفيد العلم بمضمونه بانضمام تسارع قومه الى داره فان كلامها يفيد الظن بقدم زيد والعلم يحصل من اجتماعهما فان قلت فكان يجب ان يعد مجموعهما من اسباب العلم قلت تلك القرائن ليست بما يمكن ضبطه اجالا ولا التنصيص عليه تفصيلا لكثرتها واختلافها واختلاف الطبائع والافهام فلم ياتت ايها راد خبر

او بغير ذلك ان أمكن واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول عليه السلام فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لاستدلاليها قلنا العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع من في رسول الله عليه السلام هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عليه السلام والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو الاستدلالي فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقررون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخير الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول عليه السلام وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجب عنه بانه لا يفيد بمجرد بل بالنظر في الدالة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول واذا جعل استدلاليا (واما العقل)

الرسول وخبر اهل الاجماع انهما مستبدان بأفادة مدلوليهما تفصيلا وان قيل انما « وهو قوة » يدل على مدلوليهما وتحقق مضمونهما اجالا وكأما كان فلم يعتبه واسند العلم بمضمونهما اليهما (قوله وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر) اما لانه خبر جمع لا يجوز تواطؤهم على الكذب سمعا

واما لان الاجماع لا بدله من سند فالاجماع على قبوله في الحكم المجمع عليه كالاخبار به بطريق التواتر ولو جعل خبر اهل الاجماع في حكم خبر الرسول اماناء على ان الحكم المجمع عليه مستند الى السند حقيقة والاجماع كاشف عن صدقه وصحته والسندان كان من السنة فالامر ظ وكذا ان كان من الكتاب وان كان قياسا فالقياس مظهر لامثبات فيعود الى خبر الرسول ايضا واماناء على انه مستند الى الادلة الدالة على حجية الاجماع من الكتاب والسنة حقيقة والاجماع مظهر وكاشف لكان له وجه وجيه ولعل مراد من قال خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرد بل بالنظر الى الادلة الدالة على حجية الاجماع هو هذا الاخير وعلى هذا لا يتجه عليه ما اورده الشارح فتأمل (قوله وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات) اي الاحساسات فان من زال عقله كما لا يعلم لا يدرك وهذا المعنى هو الذى عبر عنه ابن سينا في الحدود بحجة الفطرة الاولى وعرفه بانه قوة بها يحوز التمييز الامور القبيحة والحسنة وهو المعنى بقولهم غريزة اي صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت او غير حسية عند سلامة الآلات اي الحواس

واما عند عدم سلامتها كافي حالة النوم والسكر والشك فيتخلف عنها العلم (قوله وقيل جوهر تدرك به الغائبات وفي بعض النسخ تدرك بها الغائبات فلو صح

وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل هو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم ايضا) صرح بذلك لما فيه من خلاف الملاحدة والسمنية في جميع النظريات

فتأنيث الضمير باعتبار انه قوة أو آلة قالوا انه جوهر بسيط او جوهر اطياف مشابه للجرام الكثيفة واستدلوا على جوهريته بقوم عليه السلام ان الله خلق العقل في احسن صورة فقال له اقبل فا قبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلقي بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك اثيب وبقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل فانه يدل على انه ليس من قبيل الاعراض ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعده وكيف لم يتنبه من قوله تدرك به ثم انهم قد تعارفوا على اطلاق المشاهد للمحسوس والغائب للمعقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ظ ومعنى ادراكها للمعقولات بالوسائط انها تأمل في احوال المحسوسات وتقيس بعضها الى بعض فتنبه لمناسبات بينهما ومباينات فتدرك فيهما معاني كلية وتجزم بنسب بعضها الى بعض ثم تتوسل بها الى معان اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها بحسب جهدها وجهدها وجهدها (قوله لما فيه من خلاف الملاحدة والسمنية في جميع النظريات سواء كان في الالهيات او الحسابيات

أو الهندسيات نقل عنهم انهم قالوا الطريق الى العلم سوى الحس ولهذا انكروا افادة الخبر المتواتر ايضا وعلى هذا فالانساب ان يقال في جميع العقليات (قوله وبعض الفلاسفة في الالهيات) نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق والمهندسون انكروا افادته في الالهيات بل في الطبيعيات ايضا واعترفوا بها في الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) هذا يصلح ان يكون حجة على المنكرين في الالهيات خاصة وللمهندسين ايضا لا للمنكرين مطلقا اللهم الا ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة العقل في بعض الصور كان متبهما فلا عبرة بشهادته اصلا (قوله فقيه اثبات مانفيتهم) من افادة النظر العلم في الالهيات فان هذا النفي حكم في الالهيات ولكنه انما يردلو ادعوا العلم بماذكروا واما اذا اكتفوا فيه بالظن فلا تناقض في كلامهم بناء على

ما نقله رحمه الله عن الامام الرازي من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما الخلاف في افادته اليقين (قوله فان زعموا) يعنى ان اعترفوا بعدم الافادة حذرا من التناقض وادعوا ان ماذكروه شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل الخصم والعرض مقابلة الوهم بالوهم فالجواب

وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف و تناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيد للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل فقيه اثبات مانفيتهم فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفساد بالفساد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا واما ان لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيد للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما العناد او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء

ان يقال ان افاد ما ذكرتم بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر « واستدلال » مفيدا في الجملة وان لم يفد كان لغوا وبقي دليلنا سالما عن المعارضة هذا تقرير الجواب على وفق كلام شرح المقاصد و اشار اليه ههنا بقوله اما ان يفيد شيئا ولا يرد عليه ما قيل من ان غرضهم الزام خصمهم بما هو عنده مسلم (قوله فان قيل) هذه شبهة من قبل السمنية يفيد عدم العلم بافادة النظر مطلقا فان المتمسك به في مطالبه لا بدله من افادة النظر العلم بها فيبطل كلامه بابطال ايها كان (قوله لزمت اثبات النظر) اى افادته للعلم (بالنظر) اى بافادته (قوله وانه دور) اى مثل الدور في استلزام تقدم الشئ على نفسه فان قيل الموقوف هو العلم بافادته والموقوف عليه نفسها فجوابه ما اشير اليه من ان المتمسك بالنظر لا بدله من العلم بافادته لانه قد اتخذ آلة وتوسل به في اثبات مقاصده فلا بدله من العلم بصلوحه لذلك ولهذا قالوا ان فيه تناقضا وردا على من قال نفي الشئ بنفسه تناقض لاثباته بنفسه (قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف) هذا الاختيار للشقي الاول

من ترديد السؤال كما اختاره الامام الرازي وقوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص اختيار
للشق الثاني على ما هو مخزن امام الحرمين (قوله واستدلال من الآثار) فان اثر العقل هو
الاستعداد لتعلم انواع الصناعات وافسام الحرف واستخراج الاعمال الفكرية متفاوت في افراد
الناس جدا (قوله وشهادة من الاختيار) مثل قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له وقوله في
حق النساء هن ناقصات العقل والدين ولهذا جعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل (قوله
والنظري قد ثبت بنظر مخصوص) يريدان النظري المطلوب افادة النظر للعلم معبراً عنه
بهذا العنوان ملحوظا على وجه الاجمال يمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة
ويكون افادته للعلم ضروريا لما عرفت ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فاذا اردنا
استحصال افادة نظر ما للعلم على ما هو مدعى الامام نقول هذا نظر اذ لا معنى للنظر سوى ذلك
وهذا يفيد بالضرورة ينتج ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح مفيد على

ما ادعاه الا مدى نضم اليه
انه ليس افادته بخصوصه
بل لكونه صحيحا مقرونا
بشرائطه فيكون كل نظر
صحيح مقرون بشرائطه
مفيد للعلم لان الاشتراك في
العلة يعطى الاشتراك في
الحكم فثبت المطلوب بلا

واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظر قد ثبت
بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس
ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا
بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيد للعلم
وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب
(وما ثبت منه) اي من العلم الثابت بالعقل (بالبدئية)

دور ولا تناقض هذا تقرير الجواب على وفق كلامه قال وهذا معنى ما قال امام الحرمين
لا بعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منه يثبت نفسه وغيره ولا يخفى ما فيه من البعد
والسخرافة والمذكور في شرح المواقف ان المراد من ذلك النظر المخصوص هو النظر
الواقع في قولنا النتيجة في كل قياس صحيح لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعيا وكل ما هو
كذلك فهو حق قطعيا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقيقة قطعيا ثم يلتزم ان افادة هذا النظر
معلومة بالضرورة فلا دور ولا تناقض وهذا توجيه حسن لكلام امام الحرمين لكن لا يلائم
ظاهر عبارته ولك ان تقول ان ذلك النظر كما يثبت غيره يثبت نفسه ايضا من حيث كونه من
افراد النظر الصحيح واما ان ذلك النظر يجب ان يكون معلوم الافادة فيمكن منع ذلك ههنا ولم
لا يكفي معرفتها من بعد نعم لا بد للتمسك بالنظر في مطالبه الجزئية ان يكون ذلك معلوما له على
وجه كلي مفروغا عنه لتلايفته الى اثباته في كل مطلوب وامانه يجب ان يكون كذلك
في كل مطلوب فلا وتحقيقه ان المفيد للعلم نفس النظر لا العلم بافادته فيجوز ان يفيد

الانظار الواقعة في الاقيسة الصحيحة علماً بنتائجها وان لم يعلم ذلك حتى اذا تعرفناه ونظرنا في حال الانظار المفيدة والعقود المفادة ظهر انها علوم ثم ان النار انفيدله مأخوذ على وجه الآلية لا يمكن ان يلتفت ح الى حاله ولا الى حال العقد المستفاد منه حتى اذا استأنفنا النظر متعرفاً بذلك وجدناه من جملة ما علمنا افادته معلوم الحال عند ذلك جملة ثم لا يحتاج الى نظر آخر لعلم حال هذا

النظر المستأنف مفصلاً بل يكفينا معرفة صحته وافادته اجمالاً تحت الكلية فتدبر هذا ما عندي من تحقيق المقام وتوجيه كلام امام الحرمين ودفع اعتراض الامام الرازي عنه فأمل والله الموفق والمعين (قوله اي باول التوجه من غير احتياج الى الفكر) اردفه به لادخال التجريبات والحدسيات وكان الاول بالنظر الى المعنى اللغوي للفظ البدئية والثاني بالنظر الى المعنى المراد منه عرفاً (قوله فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) بل ظن ان الكل ماعدا ذلك الجزء او ماعدا الزيادة المضافة اليه حال عظمه وقد دل كلامه على ان التصور مطابق البتة وان ما لا يطابق

اي باول التوجه من غير احتياج الى التفكير (فهو ضروري كالعلم بان كل شيء اعظم من جزئه) فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلاً قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الجزء والكل (وما ثبت بالاستدلال) اي النظر في الدليل سواء كان استدلالاً من العلة على المعلول كما اذا رأى ناراً فعلم ان لها دخاناً او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخاناً فعلم ان هناك ناراً وقد يختص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات وكالاصغاء وتقليد الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالأكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلال فهو اكتسابي ولا عكس كالإبصار الحاصل بالتقصود والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الأكتسابي ويُفسَّر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً اي حاصلًا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضرورياً اي حاصلًا بدون الاستدلال

شيئاً لا يكون تصوره له على ما سلف تحقيقه (قوله اي حاصل بالكسب وهو مباشرة «فظهر» الاسباب) الكسب وكذا الأكتساب يطلق في عرفهم على مباشرة الاسباب كما في مباحث الافعال وعلى الاستدلال كما في مباحث العلم والنظر والشارح حمله على المعنى الاول نظراً الى كلام صاحب البدايات وحمله على المعنى الثاني اظهر وانسب باول كلامه (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق) اي لا يكون المخلوق متمكناً من تحصيله وتركه بل يكون حصوله

ضروريا لازما لا تجد الى الانفكاك عنه سبيلا فيكون الضروري بمعنى الاضطرار ويختص بعلم الانسان بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضروري المقابل للاستدلالى ذهابا الى ان شيئا من اقسامه لا يحصل بمجرد مباشرة سببه المقدور لنا فلا يتمكن من تحصيله وما لا يتمكن من تحصيله لا يتمكن من تركه وما لا يتمكن من تركه وتحصيله لا يكون مقدورا اتفاقا فظهر ان ما قيل من ان الشارح اراد ما ليس للقدرة مدخل فيه وذلك البعض ما ليست القدرة مستقلة فيه ليس بشئ (قوله فظهر انه لا تناقض) يريد ان صاحب البداية لما جعل الضرورى عبارة عما يحدثه الله تعالى في نفس المخلوق من غير كسبه ثم جعل الحاصل بديهية العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة السبب الذى هو صرف العقل والتوجه والاخطار اشتمل كلامه على تناقض ظاهر لكنه يندفع بما ذكره من اشتراك الضرورى بين

المعنيين (قوله وتغير احواله) اى احواله المتغيرة عليه بحسب الاوقات كذاته والمه وسائر عوارضه النفسانية المعلومات بالوجدان * فان قلت قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب العقل قلت اريد بالسبب فيما سبق ما يفضى الى العلم فى الجملة ولهذا جعل نفس العقل سببا واراد صاحب البداية

فظهر انه لا تناقض فى كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضرورى وهو ما يحدثه الله تعالى فى نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابى وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضرورى يحصل باول النظر من غير تفكير كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكير كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى فى القلب بطريق الفيض (ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ)

ما هو مقدور لنا حاصل بمباشرة لنا ولهذا جعل السبب نظر العقل وقسمه الى اول نظره والى استدلاله فان قلت توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها لا بد منه فى معرفتها ولهذا قد يعرض الجوع المبرح ولا تشعر به للاشتغال بهم قلت ممنوع وانما هو الذهول عن الشعور بالشعور وتحقيق ذلك على اصول الفلسفة ان العلم عبارة عن تمثيل ماهية المدرك والشئ وعوارضه لا يغيب عن ذاته فيدوم ادراكه بهما بخلاف الخارج فان تمثله انما يكون بارتسام صورته والارتسام كما لا يلزم اصله لا يلزم دوامه فحتاج فى ذلك الى التوسل بالاسباب والشيخ الاشعري يحيل امثال ذلك على جريان العادة وقد يتنبه الفطن بما ذكر على نكتة اخرى فى ارداف اول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر فيما سلف تفسير ابما يراد منه فتدبر (قوله والالهام المفسر) اشار به الى ان الالهام قد يفسر بما يعى ما بطريق الفيض اى من غير سابقة طلب ولا مباشرة سبب وما بطريق

الاستفاضة وتعريفه منقوض بالضروريات الغير الاكتسابية ويمكن دفعه بان القاء معنى في القلب مشعر بكون الملقى من الصورة العملية خارجة عن المدرك مباينة له حاصلة في قوته المدركة من حيث هي كذلك فتأمل (قوله عند اهل الحق) احتراز عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها والجواب ان المراد اعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب او بدلالة العقل وقدم ان الالهام يطلق على معنى اعم

(قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) اذا الالهام ليس بسبب لمعرفة فساد الشيء ايضا يمكن ان يقال المراد من صحة الشيء تقررده وتحققه على الوجه المضابق للواقع نفيًا كان او اثباتًا على ان المراد بالشيء المعلوم كما يقول صح الخبر وصح الحديث والمقصود ان الالهام ليس سببًا لليقين وان كان لا يقصر عن افادة ظن ما (قوله والعالم اي ماسوى الله) العالم اسم لجملة آحاد متجانسة من الموجودات باعتبار

عند اهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة المذكورة وكان الاولى ان يقال من اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحدا كما اصطالح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم انما اراد ان الالهام ليس سببًا يحصل به العلم العامة الخلق ويصلح للإلزام على الغير والافلاشك انه قد يحصل به العلم وقد وردنا نقول به في الخبر وحكى عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيد ان الفتن والاعتقاد الجازم الذي يقبل انزوال فكأنه اراد بالعلم ما لا يشملهما والافلاوجه لخصر الاسباب في الثلاثة (والعالم) اي ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها

انها شيء يعلم به كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان «بجميع» وقد يقال عالم الاجسام فيفيد استغراق جل آحاد اجناس الجسم فيشمل جميع افراد جميع اجناسه وقد يعرف باللام الاستغرافية مفردا وجمعا فيفيد استيعاب كل جملة مما يسمى به على قياس الرجل والرجال وقد يعتبر في مفهوم الجملة المسماة به كونها من ذوى العلم فيختص بالملك والثقلين وفي الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل والمذكور في الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق فالعالم لا يطلق على الله

تعالى بالمعنى الاول لا اعتبار التعدد فيه كما لا يقال عالم زيد ولا على صفة واحدة من صفاته لذلك ولا على جميع صفاته اما لعدم تجانسها واما لعدم كونها مما يعلم به او من ذوى العلم وعدم اطلاقه على ذاته تعالى وصفاته على ما ذكر في الحدود والاصحاح ظاهر واما اعتبار المغايرة لذات الله تعالى بالمعنى المصطلح في مفهوم العالم واخراج صفاته تعالى عنه بذلك الاعتبار على ما يفهم من ظاهر الشرح فيحل نظر (قوله بجميع اجزائه) يدل على انه اريد بالعالم ههنا جملة ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات ولا يخفى عليك وجهه جلا على المعنى الاول او الاخير (قوله وصورها) اى الجسمية بقرينة قوله لكن بالنوع واما الصور النوعية فانما ذهبوا

الى قدمها بالجنس كما هو المشهور منهم (قوله بمعنى الاحتياج الى الغير) وسموا ذلك حدودا ذاتيا لا بمعنى سبق العدم اى سبقا زمانيا كما هو معنى الحدوث عندنا وهم يسمونه حدودا زمانيا (قوله بقرينة) اى فسر أو خصص ما بالممكن بتلك القرينة (قوله ومعنى قيامه بذاته) جعل ذلك تفسيرا لقيام العين بذاته لان قيام الواجب تعالى بذاته استغناؤه عما يقومه واما تخصيصه بالمتكلمين فلما سيأتى ان الفلاسفة لا يوافقونهم في ذلك وقد ابطال طرد

(بجميع اجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (تحدث) اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدام العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة ما نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذ هو) اى العالم (اعيان واعراض) لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنيين ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالا عيان ما) اى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يختار بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله الذى هو يقوّمه

التعريف بالسرير فانه ليس بعين عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب أن السرير عندهم عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة على وضع مخصوص ولا خفاً في صدق العين عليها واما المركب من تلك الجواهر والهيئة التأليفية والوضع المخصوص فغير موجود عندهم لعدم جزئه ومعنى التعريف ممكن موجود له قيام بذاته بقرينه جعله من اقسام العالم فلا نقض به

فان قلت هو منقوض بانهاية المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه قلت يعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية ولان سلم تركيب انهاية الواحدة وحدة حقيقية من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيئين في الحقيقة اعتبارا شيئا واحدا (قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه) اي اتصافه بالوجود هو وجوده في الموضوع اي حالا فيه لان موضوعه من جملة علله فلا يتم الوجود دون حلوله في موضوعه ولهذا لا ينتقل عنه والا لزم بقاء المعلول بدون علته او توارد علتين مستقلتين على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علله فيتم وجوده دونه

فوجوده في نفسه امر مستقل في نفسه يحتاج فيه الى علة معينة ووجوده حالا في حيز امر آخر يحتاج فيه الى علة اخرى ولا ينبغي ان يفهم من كلامه ان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لان ذلك مع ان ظاهر عباته آب عنه بما لا يشبهه بطلانه على احد كيف ولو كان المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجود تحيزه ولا يخفى

ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناء عن محل يقوّمه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان تميزا كما في سواد الجسم او لا كما في صفات الله تعالى والمجردات (وهو) اي ماله قيام بذاته من العالم (امام مركب) من جزئين فصاعدا عند (وهو الجسم) وعند البعض لابد من ثلاثة اجزاء ليتحقق الأبعاد الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل احدا ان يصطلح على ما يشاء

فساده (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء) اضاف القيام الى مطلق الشيء «بل هو» ايماء الى ان تفسيره عام يتناول حال الواجب والممكن والمجرد والمادى (قوله ليتحقق الأبعاد الثلاثة) اي الامتدادات الثلاثة في الجهات الثلاث وبينه بالطول والعرض والعمق ايماء الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض العميق وكيفية وجود الأبعاد الثلاثة الاجزاء الثلاثة ان يوضع جزآن متلاقيان كيف كان فيحصل بعدد واحد ثم يوضع في مستند ثم يوضع آخر فيستند على كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلاثة على هيئة سطح مثلث فلا يكون تصاعدا بعدا على قوائم شرطا عندهم في تحقق معنى الجسم ومن اشترط فيه ذات اشترط فيه ثمانية اجزاء لتركبه من سطحين كل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين

ولما تنبه بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضى تركبه من الخطين بل يكفي ذلك في خط ونقطة نقص من اجزاء الجسم جزئين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة اجزاء ثم لما تنبه بعضهم ان تقاطع ابعاد الجسم على قوائم لا يقتضى تركبه من سطحين بل يكفي تركبه من سطح وجزء بأن يوضع جزآن كيف اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجانب احدهما جزء آخر في جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعاه ثم يوضع بجانب احدهما جزء آخر في جهة غير جهتيهما فيحصل بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق نقص جزئين آخرين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده اربعة فعنى الطول والعرض والعمق عند هؤلاء اعنى من اشترط في الجسم تقاطع الابعاد على قوائم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا (قوله بل هو نزاع في ان اه) يريدان معنى لفظ الجسم لغة معلوم بخواصه وآثاره وانما

النزاع في انه هل يحصل بجزئين ام لا والا ظهر ما في المواقف من ان هذا نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح (قوله وفيه نظر لانه افعّل من الجسم) وله ان يقول ان الجسم مأخوذ منه وملاق له في اصل المعنى اذ هو ايضا ينبت عن العظم والجسمية

بل هو نزاع في ان المعنى الذى وُضِعَ لفظ الجسم بآرائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا اِخْتِجَ الاولون بأنه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلو لا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه افعّل من الجسم بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشئ اى عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذى هو اسم لا صفة (او غير مركب كالجوهر) يعنى العين الذى لا يقبل الانقسام لافعللا ولا وهما ولا فرضا

فزيادة الجسم تدل على زيادة الجسمية (قوله لا يقبل الانقسام لافعللا ولا وهما ولا فرضا) الانقسام الفعلى ما يوجب الانفصال الخارجى ويسمى الانفكاك ايضا فان كان بالآلة نفاذة يسمى انقطاعا والا فانكسارا والانقسام الفرضى ويسمى الوهمى ايضا لا يوجب انفصالا فى الخارج بل هو بمجرد فرض شئ غير شئ وربما يوجد للعقل سبب داع لفرضه كاختلاف عرضين او بحا ذاتين او مماستين وقد لا يوجد والمراد بالوهمى ههنا ما هو من قبل الوهم فى الشئ الجزئى ومن الفرضى ما هو بفرض العقل كليا والجزء لا يقبل شيئا من هذه الانقسامات اذ القسمة بمعنى فرض شئ غير شئ انما تتصور فيما له امتدادا حتى جعلها الحكماء من الاعراض الزمنية لكم والجزء ليس له امتدادا فليكون قابلا لقسمة الفرضية وما لا يكون قابلا للقسمة الفرضية لا يكون قابلا للقسمة الفعلية بطريق الاولى وما يقال من ان محتمل فرض

كل شيء فكاذب الا يرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا فكما ان فرض اشتراك الشخص يخرج عن كونه شخصا فكذلك فرض الجزء منقسم يخرج عن الجزئية ويجعله شيئا ذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشيء متمنعا في نفسه ويكون فرضه ممكنا وقد يكون فرضه كنفسه متمنعا (قوله وهو الجزء الذي لا يتجزى) هذا على اصطلاح القدماء والمتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين ويسمون الجزء الذي لا يتجزى بالجوهر الفرد (قوله احترازا عن ورود المنع عليه) قيل عليه ان الاستدلال على حدوث العالم بجميع اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر المركب في الجسم مما يتطرق اليه المنع ولم يتعرض له واجيب بأنه ليس المتصود الاستدلال لما اشير اليه من المختصر متصور على

المسائل بل الغرض الارشاد

الى وجه الاستدلال على حدوث مادل على احد الاسباب الثلاثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه واماما هو مجرد احتمال عقلي لم يقم عليه شبهة فضلا عن جمة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا عليه ان لا يلتفت اليه اصلا (قوله لا بد من ابطال الهيولى) عرفها ابن سينا بأنه جوهر وجوده بالفعل انما يحصل

(وهو الجزء الذي لا يتجزى) ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع عليه بأن ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة لئلا يتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة واقوى اداة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو تماسه بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم يكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها

يقوله الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة وعرف الصورة بأنه الموجود في شيء «وذلك» آخر لا بجزء منه ولا يصح وجوده مفارقاله لكن وجود ما هو فيه بالفعل حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفاعلا والنفوس جوهر مجرد ذاتا مقارن فعلا ويجب ادراج الصورة النوعية وما في حكمها من النفوس المنطبعة في قوله والصورة (قوله كرة حقيقية) الكرة جسم محيط به نحد واحد يمكن ان يفرض في داخله نقطة يتساوى الخطوط الخارجة منها الى جوانبها والمراد بكونها حقيقية ان لا يكون كرتيها بحسب الحس فقط بل يكون كذلك في نفس الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقيا ما هو كذلك في الواقع واوقيد بكونه مستويا ايضا لكان احسن (قوله لكان فيه خط بالفعل) اي مستقيما

كما صرح به ووح لا يكون ما فرضناه كرة حقيقية كذلك هف (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) الظاهر انه اشارة الى ما ذكر من كثرة الاجزاء وقتلها فان الوهم يتسارع الى ان الكثرة والقلة لا تتصوران في غير المتناهي لكن يتجه عليه اتجاهها ظاهرا ان كل جملة غير متناهية اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية او غير متناهية فان مجموعهما ازيد منها مع كون كل منهما غير متناهية ويمكن ان يقال معناه ان عظم احدهما بكثرة اجزائه وصغر الاخر بقلة اجزائه انما يتصور اذا كانت اجزأؤهما متناهية اذ لو كانت غير متناهية وقد عرفت ان زيادة الاجزاء توجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهي مقداريهما لا كون احدهما مقدرا بمقدار محدود وكون الآخر ازيد او انقص منه بقدر محدود (قوله لان حلوله ليس حلول السريان) اذا كان الحال ملاقيا بكميته لكيفية المحل يسمى حلوله

حلول السريان كحلول الانحناء في الخط واذالم يكن ملاقيا بكميته بل بطرفه يسمى حلول الجوار كحلول النقطة فيه والاول ينقسم بانقسام المحل الثاني فان قلت ثبوت النقطة في الكرة ينافي ما ذكرته من احاطة الحد الواحد بها لا يقال ثبوت النقطة فرضي فلا ينافي وحدة السطح المحيط بها في الواقع لانا

وذلك انما يتصور في المتناهي* والثاني ان اجتماع الجسم ليس لذاته والاملا قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم مؤلف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا

نقول ملاقات الموجود للموجود لا يكون الا بالموجود وهذا ما عولوا عليه في ثبوت الاطراف قلت نهاية الكرة المحيطة بها ليست الا السطح الواحد لكنها اذا لاقت سطحها مستويا لاقت به نقطة محصل هذا بسبب الملاقات ولا مدخل لهما في تحديد الكرة وحلولها في الكرة لا يقتضي ثبوت في سطح الكرة وبالجملة حال هذه النقطة حال الاوج والحضيض وقد حقق في موضعه وما ذكره رحمه الله من ان تماسهما بجوهريهما ضروري فان اراد ان جزءا من الكرة لاقى بكميته لجزء من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزا من ملاقات ما يليه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهرا وان اراد ان جزءا منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى ما يليه من اجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقات بالطرف غاية ما في الباب انهم لا يجعلون الطرف جزءا من ذي الطرف لدليل يدل عليه وكذا ما ذكره من ان النقطة طرف الخط ولا وجود للخط في الكرة فلا

وجود للنقطة فيها ليس على ما ينبغي (قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) منع لتقديم النقطة بكونهما بكثرة الاجزاء وقلتها الا ترى ان الشيء المعين يزداد مقداره حال التخلخل من غير ازدياد في اجزائه ويتصغر مقداره حال التكاثف من غير انتقاص عن اجزائه بل عظم الشيء وصغره انما يدور مع عظم المقدار القائم به وصغره لكن الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير او العظيم انما هو باعتبار قلة اجزائه المفروضة الممكنة الحصول بالانقسام الفعلي وكثرتها وتلك الاجزاء متناهية لكن لا يستلزم تناسلها الجزء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للقسمة الفرضية الى ما لا يتناهي (قوله والافتراق ممكن لا الى نهاية) بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده افتراق آخر فان قلت اذا كان الافتراق ممكنا الى ما يتناهي وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فلنفرض تعلق قدرة الله تعالى لجميع الافتراقات الممكنة تعلقات غير متناهية فيلزم

الجزء قطعا قلت لا يمكن لا خروج جميع الافتراقات الى الفعل ولا تعلق قدرة الله تعالى بما لا يتناهي تعلق الابداء بالفعل بل معنى عدم تناهي كل منهما انه لا يتناهي الى حد لا يمكن بعده آخر على انك قد عرفت ان الانقسام الفعلي متناه وغير المتناهي هو القسمة الفرضية (قوله مثل اثبات الهيولى

وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا يخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والانتيام عليها (والعرض ما لا يقوم بذاته) بل يفيد بأن يكون تابعا له في التحيز او مختصا به باختصاص الفاعل بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما فهم من ذلك

والصورة المؤدى الى قدم العالم) يربدان الهيولى على تقدير ثبوتها لا يجوز حدوثها « انما » والا يلزم لها هيولى اخرى اذ كل حادث عندهم مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهى لا تنك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما ونفي حشر الاجساد لان الجسد على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولى والصورة فخراب البدن ينعدم الصورة البدنية فيكون حشرا لاجساد عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو محال عندهم ففي اثبات الجزء نجاة عن الوقوع في تينك الورطتين وان امكن ان يتفصى عنهما بوجود اخر وفي قوله المؤدى اشعار بأن ذلك غير كاف فيهما بل لابد من الاستعانة بمقدمات اخرى ممنوعة عند المتكلم ايضا (قوله وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق

والإلتيام عليها) اذا ثبت الجزء وتر كبا الأجسام من افراده كانت الأجسام متماثلة فيجوز على كل منها مايجوز على الآخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزائها حركات مستقيمة فلم يثبت ماذهبوا اليه من دوام حركة السموات اذا الحركة المستقيمة لا تحتمل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والإلتيام عليها لا يثبت على عدم قبولها للحركة المستقيمة قوله وكثير معطوف على اثبات الهيولى فيكون هذه الاصول ايضا من ظلمات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسة سهو او تحريف وقع موضع من اصول الفلسفة (قوله انما هو في بعض الاعراض) كالآين وجيع الاعراض النسبية عند من يقول بوجودها (قوله قيل هو من تمام التعريف) وضعفه كما اشار اليه ظاهر لان العرض من العالم فيكون ماعبرة عن موجود مغاير لذاته تعالى والظاهر انه اشارة اجمالية الى مساق الدليل وتقريره ان العالم اما اعيان واما اعراض والكل حادث لاننا شاهد حدوث الاعراض في الجواهر والاجسام كما نشاهد حدوث الالوان والاكوان والطعوم والروائح فيها وما هو محل الحوادث وغير

خال عنها فهو حادث فالعالم بجميع اجزائه حادث (قوله واصولها قيل السواد والبياض) وباقي الالوان يحصل بتركيبهما على وجوه

انما هو في بعض الاعراض (ويحدث في الأجسام والجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى (كالألوان) وأصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب (والأكوان) هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

مختلفة مثلا اذا خلط السواد مع البياض فان غلب البياض حصل الغبرة وان غلب السواد حصل العودية واذا خلط معهما ضوء فان كان للسواد غلبة على الضوء حصل الحمرة وان كانت اكثر حصل القمّة وان غلب الضوء حصل الصفرة واذا خالط الصفرة بسواد مشرق حصل الخضرة واذا خالط الخضرة بياض حصل الزنجارية واذا خالطها سواد حصل الكراثية واذا خالط الكراثية سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية واذا خالط النيلية حمرة حصل الارجوانية وعلى هذا قياس سائر الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها خمسة كما ذكره ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا (قوله والاكوان هي الاجتماع الخ) اقول ووجه الحصر ان الكون اعنى الحصول في الحيز ان اعتبر للشئ في نفسه فان كان مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز فسكون او في حيز آخر فحركة وان اعتبر له بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والافهو الاجتماع ولما ورد على الحصر في القسم الاول في الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق بكون آخر التزم بعضهم بطلان الحصر وجعله قسما خامسا ومنهم لم يعتبر في السكون قيد المسبوقية فاندرج فيه (قوله

(والطعموم) جمع طعم بالفتح وهو الكيفية المذوقة واما الطعم بالضم فهو اسم للمطعموم كالطعام (قوله وانواعها) اى الحقيقية وهى بسائطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهى فى الحقيقة طعمان او اكثر يدرك معالجورة فيما بين موضوعاتها ويظن انها طعم واحد (قوله والعفوصة والقبض) هما متقاربان فى المذاق والفرق ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقباض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف (قوله والتفاهة) هى طعم بسيط بين الحلاوة والدسومة ولاعتدال فاعله بين الحرارة والبرودة وقابله بين الكثافة واللطافة وقربه فى نفسه من كيفية آلة الذوق يكاد لا يؤثر فيها ولا يحس به احساسا ظاهرا فلهذا سمي بالتفاهة التى هى فى الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة بمعنى ان يكون الجسم لشدة تكافئه لا يتحمل منه شئ يخالطه

الرطوبة اللعابية ما لم تختل فى تحلله فعند ذلك نحس منه بطعم قوى بسيط فيجب ان يكون ذلك راجعا الى احد التسعة لما ان الاستقراء دل على انحصارها فيها (قوله وليس لها اسماء مخصوصة) وكأنها لقلة الانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتميز

(والطعموم) وانواعها تسعة وهى المرارة والجراحة والملوحة والعفوصة والخموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ويحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى (والروايح) وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والظاهر ان ماعدا الاكوان لا تعرض إلا الاجسام فاذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم

انواعها ووضع الاسماء بازائها بل اكتفوا فى ذلك ان احتج بها باضافتها « كما الى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح او وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رائحة منتنة ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك فى لغة العرب فقط بل الشأن ذلك فيما بلغنا من اللغات (قوله والظاهر ان ماعدا الاكوان الخ) ويدل عليه قولهم فى نفى الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع المزاج فتستحيل فى حقه تعالى على ما سيحى وان كان ذلك لا يطابق اصول اهل السنة ويناقض ما صرح به بعضهم فى تقسيم الموجودات من ان الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد وان امكن تلفيقها بان يحمل ما ذكره الشارح على بيان الواقع بحسب ظنه ومراد ذلك البعض بيان جواز عرضها بجوهر واحد وقد بنى ذلك على قاعدة الاعتزال ليكون اقرب الى ما هو بصده من ضبط اقسام الموجودات ولهذا جعل مثل الحياة والقدرة والالم

مما يحتاج الى البنية وان كان المذهب غير ذلك (قوله كما في اضداد ذلك) لم يجعل طريان
العدم عاما لجميع الاعراض ذهابا الى عدم بقائها على ماهو مذهب الشيخ الاشعري
لما انه غير مرضى عنده بل فيه من شيء من السفسطة على ماسيجي (قوله اذ الصادر عن
الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا) هذا كلام مشهور فيما بينهم قالوا ان القصد
لا يتعلق الا بالمعدوم اذ القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة واعترض عليه
بعض المتأخرين بأن الايجاد القصدى كالايجاد الايجابى فكما لا يجب تقدمه بالزمان بل
بالذات كذلك يجب تقدم هذا بالذات لا بالزمان وانما افرقا في جواز التقدم الزمانى

وعدمه لما ان القصد ربما
لا يكون كافيا في وجود
المقصود فيتأخر الى
استكمال علته واما اذا
كان كافيا فلا يجوز تأخر
المقصود عنه زمانا والا
لزم تخلف المعلول عن
علته التامة واما ان
القصد اذا كان ازليا فهل
يجوز زواله او انتهاءه
فوضع تأمل (قوله
والمستند الى الموجب
القديم) سواء كان مستندا
اليه بالذات او بالواسطة

كما في اضداد ذلك فانَّ القَدَمَ يَنَافِي اَلْعَدَمَ لان القديم
ان كان واجبا لذاته فظاهر والالزم استناده اليه
بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد
والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى
الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن العلة واما الايمان فلانها لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة
الاولى فلانها لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما
عدم الخلو فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في
حين فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه
فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز
بل في حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان
في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين في مكان واحد

قديم باصله وان كان قديتبع وجوده تغيرات وتبدلات كالحركة الفلكية على اصل
الحكيم واعترض عليه بأن الواسطة يجوز ان تكون امرا عديميا كعدم حادث مثلا ولا يجب
انتهاءه الى عدم ممتنع لذاته اذ التسلسل في الاعدام المترتبة مما لم يقم على امتناعه شبهة
فضلا عن حجة ولنا ان نجيب عنه بأن علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده فاذا وجب
انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع
لذاته هو سلب ذلك الوجود فأحسن التدبر في هذه الجملة (قوله وهذا معنى قولهم الحركة
كونان) اتفق القوم على ان الجوهر لا يوصف بالحركة الا عند اتصافه بالكون
الاول في المكان الثانى ولا يوصف بالسكون مالم يتصف بالكون الثانى في مكان الاول
فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين في آئين في مكانين والسكون مجموع كونين

في آئين في مكان واحد ويرد عليه ان يكون كون واحد هو جزء للحركة فهو بعينه جزء
للسكون كالكون الاول في المكان الثاني على ان المتكلمين قد اتفقوا على وجود انواع
الاكون اربعتها ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء
الاكون والاكثر على انهما عبارتان عن الكون الثاني ويرد عليه على القول الاول
بقاء الاكون ان يكون كون واحد هو حركة فهو بعينه وفي مكانه هو سكون والاختلاف
بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب لكن ليس فيه كثير بعداذ قد اصبقوا على ان اختلاف
انواع الاكون ليس بالفصول الذاتية بل بالعوارض الاعتبارية والموجود منها حقيقة

ليس غير نفس الكون
(قوله فان قيل) منع للمقدمة
انتقالة ان الاعيان لا تخلو
عن الحركة والسكون
(قوله فلانهم من الاعراض
وهي غير باقية) وقد تعرض
لهذه المقدمة تكثير المأخذ
هذا المطلب بقدر الامكان
اذ هو العراك الذي لم يغلب
فيه قرن والنضال الذي
لم يمدح فيه ساعد الا يرى
ان كل ما يقال فيه لا يخلو
عن شوب كما ستطلع عليه

فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما
في ان الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا فلنا هذا
المنع لا يضرننا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام
في الاجسام التي تعددت فيه الاكون وتجددت عليها
الاعصار والازمان واما حدوثها فلانهم من الاعراض
وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى
حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية بنا فيها ولان كل
حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون
فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة
وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمنع قدمه واما المقدمة
الثانية فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الازل ثم
ثبت الحادث في الازل وهو محال وههنا ابحت الاول
انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجساد

(قوله) فلان انتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير) سبقا (وانه)
لا يجمع التأخر فيه مع المتقدم ومثل هذا سبق يستلزم حدوث التأخر لكن يرد عليه
انه ان اريد بغير غير جنس الحركة فلان سلم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية بغير بهذا
المعنى وان اراد مسبوقية كل فرد منها بفرد آخر منها فهذا لا يستلزم حدوث مطلق الحركة وكذا
ير على قوله كل حركة هي على التقضي وعدم الاستقرار ان كان كذا جزئيات الحركة
فلا يلزم (قوله) عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمنع قدمه (قوله) في نفسه قيس
من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمنع قدمه ، يتبين
ان كل سكون يمنع قدمه فيكون حدثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى كل سكون

سكون يجوز عدمه نظرا الى ذاته بمعنى انه ليس في عدمه امتناع ذاتي ومعنى الكبري ان مالم ليس يمتنع عدمه في الجملة اي لا بالذات ولا بالغير يمتنع قدمه فلا يتكرر الوسط الا ان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس فيه امتناع ما وقوله كل جسم قابل للحركة اي قبولا بالفعل وقوله بالضرورة اي المشاهدة بناء على ان الجسم منحصر في الفلكي والعنصري والحركة بالفعل معلومة في كل واحد منهما

بالمشاهدة وفيه منع او يقال كل جسم قابل للحركة اي لا امتناع في حركته اصلا اذا اجسام متماثلة فيجوز ان ينتقل كل منها الى حيز الآخر وفيه ايضا المنع مجال (قوله وانه يمتنع) عطف على مدخول على (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة الخ) منع لقوله مالا يخ عن الحوادث لو ثبت في الازل لزوم ثبوت الحادث في الازل تلخيصه انه ان اريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الحادث المعين فيه فظاهر انه غير لازم مما ذكر اذا الازل اما عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمة موهومة وكان الاول

وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات * الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالأعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال والامتدادات والجواب ان هذا غير محجل بالغرض لان حدوث الايمان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم إلا بها * الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الأولية او عن استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا قبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون انه لاشئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من الجزئيات

بالنظر الى ازلية الحوادث الغير المتناهية والثاني بالنظر الى ازليته تعالى فظاهر انه لا امتناع في ازلية الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل حادث حادث الى ما لا نهاية له كذلك يجوز ان يوجد قبل كل حادث حادث والفرق بينهما مما لا دلالة عليه وما ذكره من انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات

فحدوثها يستلزم حدوثه فانما يظهر في الجزئيات المتناهية واما الغير المتناهية فاستمرارها
ازلا وابدأ يستلزم استمرار المطلق بالضرورة فيجب على المجيب ان يبذل جهده في ابطال
لاتناهي الجزئيات اما بناء على ما ذكره الامام الرازي من جريان برهان التطبيق
في كل ما دخل تحت الوجود في الجملة ولو على سبيل التعاقب او على ما نقول من ان كل
واحد من تلك الحوادث لما كان مسبوقا بالغير كان جميعها بحيث لا يشذ عنها شيء منها مسبوقا
بالغير ايضا بالضرورة ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من جملتها والا لزم ان لا يكون
ما فرضناه جميعا بل يجب ان يكون خارجا عنها فيقطع به سلسلة الحوادث وهذا ان
الدليلان وان افادتا تنهي الحوادث الابدية لكن لا ضير به اذا الموجود منها متناه ابدال
نقول لا يمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث لا يبقى في الامكان باق بل كل
مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده مالا يتناهي والحال ان وجود مالا يتناهي بالفعل
ازلا وابدأ محال (قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز) يجري مجرى المعارضة

الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحتوي والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم ويقتضيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان الحادث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن من من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والحديث للعالم هو الله تعالى)	لا بطل قوله ان الجسم والجوهر لا يخلوان عن الكون في حيز والمذهب في الحيز ثلثة احدها للمشائين وهو المذكور في السؤال وعلى هذا لا يلزم ان يكون اكل جسم حيز بل لماله حاو
--	--

والثاني للمتكلمين وهو ما ذكر في الجواب والثالث لافلاطون ومن تبعه « اي »
انه الموجد المجرد المنطبق على بعد الجسم الحال فيه وعلى هذين المذهبين كل
جسم متحيز البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض في السؤال ولا مست اليه حاجة
في الجواب لم يتعرض له (قوله هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم) قيد بالموهوم
اذ المكان مشغول بالمتكلمين متملى به حقيقه وفراغه انما هو بمجرد وهمنا وفرضنا وتقييده
بالذي يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله لان فراغه ليس بموهوم بل
بمجرد كشف عن ماهية الحيز واسارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه
معتبر في مفهومه واقتصر على شغل الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجوهر لان
غرضه مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز ومبنى الشبهة على كون الحيز عبارة
عن السطح ومبنى وجود السطح على نفي الجزء (قوله ضرورة امتناع ترجيح احد
طرفي الممكن من غير مرجح) لو قال احد طرفي الحادث او الحادث لكان اوفق

للمذهب وانسب بالمقام لكنه بنى كلامه على ماصح عند المحدثين من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ما ذهب اليه قد ماء المتكلمين من ان الحدوث هو العلة او شرطها على اختلاف فيما بينهم (قوله اى الذات الواجب اه) يريد ان هذا اللفظ وان كان وضعه بازاء ذات الواجب الوجود لكن لما كان امتياز ذلك عندنا بوصف الالوهية صار قولنا الله بمنزلة ان يقول الذات الموصوف بالالوهية والالوهية على ما صرح به عبارة عن وجوب الوجود والقدم الذاتى اعنى عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شىء صفة كاشفة

للاوجب الوجود وقوله اصلا اى لا فى صفاته ولا فى افعاله اذا احتاج فى شىء من ذلك الى غيره لا يكون واجب الوجود ولا يصلح مبدأ للعالم (قوله اذ لو كان جائز الوجود) تعليل لحصر محدث العالم فى الله تعالى اعنى الذات الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جملة العالم ويلزمه محذوران احدهما

اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده عن ذاته ولا يحتاج الى شىء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأ له وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات بأسرها لابد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وهو ليس كذلك بل هو اشارة الى احداثة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لا محتاجت الى علة مستقلة وهى لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشىء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا وينقطع السلسلة

ان ما هو من جلته لا يصلح محدثا لما عرفت من انه بجميع اجزائه ممكن ومحدث فلو كان بعض اجزائه محدثا لكلمه لزم كونه محدثا لنفسه ايضا والثانى ان العالم اسم لجميع ما يصلح ان يجعل علامة على وجود مبدأ له فيكون بجميعة من حيث هو كذلك له مبدأ خارج عنه (قوله وقريب من هذا ما يقال) بل لافرق بينهما الا فى الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول من مسلك الحدوث والثانى من مسلك الامكان فلم يتنبه ان الشارح لم يحمل كلام المتن على ظاهره بل رده الى مسلك الامكان كما نبهناك عليه (قوله لو ترتب سلسلة الممكنات لاحتاجت الى علة) اى احتاجت الى احد الغير المتناهية باجمعها بحيث لا يشذ منها شىء من الاحاد فان مجموع الاحاد بهذا المعنى موجود بوجود جميع اجزائه وممكن لكونه

مركبا من الآحاد الممكنة ومغاير لكل من تلك الآحاد إذا لكل غير الجزء وكل ممكن موجود فله علة فلا بد للآحاد من علة فان قلت المجموع بهذا المعنى لا يحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزائه اذ ليس فيه غير كل واحد من اجزائه والغرض ان لكل واحد منها علة داخلية في السلسلة هي ما قبله قلت ليس الغرض بيان احتياج المجموع الى علة غير علل الآحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك الآحاد معللا بما قبله من غير انتهاء الى ما ليس كذلك اذ على ذلك التقدير لا يوجد شيء غير جميع الممكنات التي هي علل باعتبار معلولات باعتبار فان كانت العلة الكافية في وجود جميع تلك المعلولات جميع تلك العلل لزم كون الشيء علة لنفسه وهو ظن و ما وبطلانا وان كانت بعضها منها لزم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعله اذا لكافي في الجميع كاف في كل جزء من اجزائه ومن جعلها لنفسه وعلمه واذا

بطل كونها نفس الجميع او بعضها تعين ان يكون خارجا عنها والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب فثبت الواجب وينقطع به السلسلة اذ لا بد من ان يستند اليه شيء من آحاد السلسلة والا لما كان علة لها فيكون طرفا لها فتنتهى به لامحالة فن قال

ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من العلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهما جزأ فان كآبازاء كل واحد من الاول واحد من الثانية كان الناقص كآزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لم يوجد بازائه شيء في الثانية فنقطع الثانية وتنأهى ويلزم منه تنأهى الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة

ان هذا الدليل غير مفتقر الى ابطال التسلسل ان اراد انه يتم به الدلالة على « وهذا » وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهى او مع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب مناف لذلك وان اراد ان ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازماله متأخرا عنه فذلك حق لانزاع فيه وانما النزاع في المعنى الاول (قوله ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق) للقول في اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهيا لافراد او غير متناهيا لا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجوده تنأهى السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل كما نبهت عليه الثاني بيان امتناع لاتناهى الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلة او من جانب المعلول فيجعل ذلك مقدمة

لأثبت الواجب ومن ذلك برهان التطبيق (قوله وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي مخض) التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين* الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم انطباق جزئين بين كل اثنين من آحادهما والتطبيق بهذا الوجه يعم الوجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية عندها قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكننا الاستدلال بهذا على تناهى شئ منها* والثاني ان يلاحظ آحاد الجملتين على الاجال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وانه لا يمكن في المعدومات الصرفة واختلفوا في الموجودات الغير المترتبة او الغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجملتين فيها قد اتصفت بالوجود في الجملة فيكفي ذلك لتطابق آحادهما بعضها ببعض نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة فانه لا تطابق بين آحادهما في نفس الامر ولا بحسب فعلنا وذهب الحكماء الى ان الافراد المنقضية في الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق بينها بحسب نفس الامر وكذا الموجودات

الغير المترتبة لا توصف بالتطابق مالم يلاحظ خصوصياتها ولم يعين لكل احد منها مرتبة معينة والا فلا معنى لمطابقة

وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي مخض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق جملتين احديهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراتها فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيها

فرد منهما لفرد دون فرد آخر ولهذا جاوزوا لاتناهي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضي واعترض عليه بان النفس الناطقة مرتبة بحسب اضافتها الى ازمة حدوثها فيتم التطبيق فيه على الوجه الذي تقرر عندهم واجاب عنه بعض المحققين بأن آحاد النفوس لا ترتيب لها بحسب ترتيب الازمنة اذ قد يحدث منها جلة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شئ منها فلا يجرى التطبيق فيها بين آحادهما باعتبار ترتيب اجزاء الزمان ولما كان للمعترض ان يقول نحن نطبق بين النفوس الحادثة في اجزاء الزمان سواء كان الحادث في كل واحد من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهي آحادهما لان الحادث في كل زمان متناه اشار الى جواب آخر يدفع هذا الاحتمال ايضا قال وايضا هي مأخوذة من حيث انها مضافة الى ازمة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا خذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مترتبة ومن لم يتفطن بهذه الدقيقة ابطال الجواب الاول بابداء ذلك الاحتمال وبني عليه ان برهان التطبيق جار في النفوس الناطقة لكونها مترتبة باعتبار الازمنة والعجب انه لم يتعرض بحال

الجواب الثاني ولم يره ولا طيف خيال (قوله وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد داخلة تحت الوجود بمعنى ان ما يتصف بها شئ من الاشياء فهو متناهية البتة ومعنى لاتناهى الاعداد ان مرتبة منها تتصور يمكن ان يتصور فوقها اخرى وكذا جميع تعلقات علمه تعالى وقدرته يستحيل خروجها الى الفعل والالزام انتهاؤها بل كل ما خرج الى الفعل منها فهو متناه وما بقى بعد ذلك بالقوة فغير متناه فلا اشكال واعلم ان اول كلامه يدل على ان النقص انما هو بالمراتب الممكنة بالعدد ولا شك في عدم تناهيها بالمعنى المشهور والملخص الجواب الذى اشار اليه منع جريان التطبيق فيها لانها معدومة والتطبيق فيما بينها لا يمكن الا بالوجه الاول وقد عرفت ان القوة البشرية قاصرة عنه فلا تناهيها لينا فى برهان التطبيق ويرد عليه ان القوى العالية وافية بتطبيقها فيرد الاشكال وكذا الحال فى مقدورات الله تعالى ومعلوماته فان المقدور قد يطلق على ما تعلق به القدرة تعلق اليجاد وهو متناه البتة ولا كلام فيه

وقد يطلق على ما تعلق به نوعا آخر من التعلق لا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه واما المعلوم فالحق انه غير متناه البتة واكثر من المقدور بالمعنى الثانى لانه يخص الممكن والمعلوم

وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لاتنتهى الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان مالا نهاية له يدخل فى الوجود فانه محال (الواحد) يعنى ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا * وتقريره انه

يعمه والمنتفع فينتقض برهان التطبيق بهما والشان فى الجواب ما عرفت «لو امكن» واما قوله وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد الخ فهو بالحقيقة تسليم لاطراد الدليل فى صورة النقص ومنع تخلف الحكم عنها فهو لا يصح جوابا عن ذلك النقص بل هو جواب عن النقص بالمراتب الموجودة من العدد بناء على ما اشتهر من ان مراتب الاعداد غير متناهية وبالمقدورات بالمعنى الاول لما عرفت من ان قدرة الله تعالى غير متناهية واما جعل لاتناهى معلومات الله تعالى بهذا المعنى فكما لا وجه له قطعاً لا حاجة اليه اصلاً فتدبر (قوله يعنى ان صانع العالم واحد الخ) قد عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة فى قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يتمتع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين فاضمحل ما يتوهم من ان الله تعالى علم لذات المعبود بالحق فلا معنى لجعل وحدته من المطالب العلمية وتحقيقه ما ذكره

رحمه الله من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالهية وخواصها واراد بالالهية على ما صرح به وجوب الوجود والقدم الذاتى بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة واقدم الزمانى مع القيام بنفسه (قوله ولو امكن الهان) اى ذاتان جامعان للالهية وخواصها فلا يرد ما يتوهم من ان المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع (قوله لان كلا منهما امر ممكن) اشار به الى ان الارادة كالقدرة لا تتعلق الا بالممكن اذ هى عبارة عن صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وما ليس بممكن ليس بمقدور (قوله

اذ لا تضاد بين الارادتين) اى ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية او مع ترجيح ما لاحدهما وهذا انما يستقيم اذ افسر الارادة باعتقاد النفع او بميل يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور فبينهما تضاد لكنه لا يضر فى المقصود لعدم اتحاد محل الارادتين وانما تعرض لنفي تضادهما

لو أمكن الهان لا يمكن بينهما تمنع بأن يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما فى نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ ان يحصل الامر ان يجتمع الضد ان اولا فيلزم عجز احدهما وهو اماراة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبهذا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمنع او أن يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامهما المحال وان يمتنع اجتماع الارادتين كأرادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى * لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا *

توضيحا لامكانهما فى نفسهما وخص النفي بالتضاد لان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل احديهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البتة (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) فى فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه ومبدأ الممكنات يجب ان يكون مستقلا فى ايجاده (قوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر) اى ايجاد ضدهما اوجده لزم عجزه لاحتياجه فى ايجاد شئ الى عدم ايجاد الآخر ضده وان قدر على ذلك الايجاد لزم عجز الآخر لان ايجاده ضدهما اوجده الآخر يستلزم انتفاء ما اوجده الآخر فيحتاج الآخر فى فعله الى عدم ايجاد هذا ضد فعله (قوله وبهذا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمنع) اذ يكفي لغرضنا امكان التمانع او يكون الممانعة

والمخالفة غير ممكن لاستنزاه المحال اذ قد بينا ان الممانعة في نفسها امر ممكن والمحال انما
 لزوم من كون كل من التمانعين اليها فهو المحال لا مظهر امكانه او ان يمنع اجتماع
 الارادتين كإرادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه اي اجتماعهما لان اجتماعهما
 امر مستحيل في نفسه وقد عرفت ان الإرادة لا تتعلق بالمستحيل بخلاف إرادة كل واحد
 منهما فانها امر ممكن في نفسه متعلق بأمر ممكن في نفسه فليس بين الارادتين تضاد
 ولا اجتماع في محل واحد * فان قلت اذا اراد احدهما حركة زيد وجب حركته
 وكان سكونه محالا فلا يتعلق به إرادة الآخر * قلت سكونه امر ممكن في نفسه وانما جاء

فإن قلت لا يمكن اجتماع
 الإرادة في محل واحد
 لأن مقتضى الإرادة
 هو الفعل لا المنع
 فلو اجتمع إرادتان
 في محل واحد لكان
 مقتضى إحداهما
 الفعل ومقتضى
 الأخرى المنع
 فلو اجتمعا لكان
 مقتضى إحداهما
 الفعل ومقتضى
 الأخرى المنع
 فلو اجتمعا لكان
 مقتضى إحداهما
 الفعل ومقتضى
 الأخرى المنع

حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابات
 فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد
 الحاكم على ما يشير اليه بقوله تعالى * ولعل بعضهم على
 بعض * والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن
 هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزم الفساد لجواز
 الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا
 دليل على انتفاء بل النصوص شاهدة بطل السموات
 ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة
 قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونيهما بمعنى انه
 لو فرض صانعان لامكن بينهما تمنع في الافعال فلم يكن
 احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لاننا نقول امكان التمانع
 لا يستلزم الاعداد تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء
 المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون
 بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد به الامكان * فان قيل

استحالته من جهة تنفيذ
 احدهما قدرته فكان
 الآخر محتاجا في فعله الى
 عدم تنفيذ قدرته فلا يكون
 الهاكما * فان قلت قد
 استقر رأى المتكلمين على
 انه تعالى موجب في حق
 صفاته فلو تعلق ارادته
 تعالى على اعدام صفة
 من صفاته او ايجاد ضدها
 ينزوم مفساد التمانع * قلت
 ما ذكر امر ممتنع جاء
 امتناعه من قبل ذاته
 تعالى فالعجز عنه لا ينافي
 الوهيته تعالى ويقرب
 منه ما يقال من انه تعالى اذا

اوجد شيئا لا يبقى له قدرة عليه فينزم عجزه ويحاج بان عدم القدرة بناء على «مقتضى»
 تنفيذها ليس عجزا بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها (قوله حجة اقناعية) تفيد اقناعا
 للمستتر شد وان لم تفد افعالا للمجاهد (قوله لاننا نقول امكان التمانع لا يستلزم الاعداد تعدد
 الصانع) فقوله لم يكن احدهما صانعان اراد به انه لم يكن واحدا منهما صانعا فالملازمة بمنوعة
 وان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم وجود المصنوع (قوله على انه
 يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل) لان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه
 لجواز ان يتفقا على ما امر بل اللازم لا يمكن التمانع امكان عدم التكون ولا دليل

على استحالة وههنا برهان آخر يسمى برهان النوارد وربما يحمل الآية عليه فلا بأس
ان نشير اليه اشارة خفية وهو انه لو وجد الهان يلزم ان لا يوجد شيء من الممكنات
وبطلان التالى ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فاما ان لا يستند اليهما معا فلا يكون
واحد منهما الها او الى كل واحد منهما فيلزم مقدورين قادرين او الى احدهما فقط
فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ صلاحية المبدئية مشتركة بينهما كما ان الحاجة مشتركة
بين الممكنات فاحتياج بعضها في وجودها الى احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فان
قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتأثير احدهما بمجرد اختياره دون الآخر قلت حاجة
خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورة وهذا البرهان يتمسك به في شمول قدرته
وفي كون افعال العباد مخلوقة له تعالى فلا تغفل ولا مر ما لم يلتفت اليه الشارح فتأمل (قوله

مقتضى كلمة لو ان انتفاء
الثاني في الماضي بسبب
انتفاء الاول فيه) فيكون
المفهوم من الآية تعليل
احد الانتفاءين الواقع
فيما مضى المعلومين للسامع
بالآخر كما في قولك لو جئتنى
لا كرمك ومبنى الاستدلال
على ان الدليل معلوم
والمدلول مجهول (قوله
فيقع الخطب) كما وقع لابن

مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء
الاول فيه فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد
في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب
اصل اللغة كذلك لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزء
على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في
قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا
القبيل وقد يشبهه على بعض الازهان احد الاستعمالين
بالآخر فيقع الخطب (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما
اذ الواجب لا يكون الا قديما اى لا ابتداء لوجوده
اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم

الحاجب اذ نظر الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة لو تدل على انتفاء الاول لان انتفاء الثاني اى
يعلم به ذلك فاعترض على من قال انها لان انتفاء الثاني لان انتفاء الاول بأن الاول ملزوم والثاني
لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس مما ذكر والحق ان كلامنا
الاستعمالين ثابت وان الاستعمال الثاني متفرع على الاستعمال الاول فان لو ملادل على
ان انتفاء الاول علة لان انتفاء الثاني فربما يكون انتفاء الثاني معلوما عند السامع دون الاول
فيدل به عليه دلالة بالمعلول على العلة (قوله هذا تصريح بما علم التزاما اذا الواجب
لا يكون الا قديما) قد سلف لك ما فيه كفاية لبيان ولو اجري كلام المص على ظاهره لكان
معناه ان المحدث للعالم هو ذات المعبود بالحق الواحد لا شريك له في هذا الاحداث القديم
اذ لو كان محدثا لاحتاج الى محدث ضرورة فيتسلسل وهذا طريقة القدماء من المتكلمين

وهي المسماة بطريقة الحدوث (قوله لكان وجوده من غيره) اذ لو كان من ذاته لم يفارقه وجوده ولم يكن مسبوقا لعدم (قوله فان بعضهم) يريد به الاشاعرة ومن يحدو سخذوهم في اثبات صفات حقيقية قائمة بذاته تعالى لا اول لها على انه قد قيل لا تعدد للقدماء عندهم ايضا اذ القدماء

عبارة عن اشياء متغيرة لا اول لها ولا تغير عندهم فيما بين الصفات ولا بينها وبين الذات (قوله وهذا) اي القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة وانما وقعوا فيه لانهم لما اختاروا ان علة الحاجة هي الحدوث وانه لا يجوز استناد القديم الى المؤثر اصل لازمهم حدوث كل ما كان وجوده معلولا للغير ولما ذهبوا الى قدم صفاته تعالى لزم ان يكون وجوداتها من ذواتها فلزم القول بتعدد الواجب لذاته والعذر عنه بان وجود الصفات ليس من غيرها بل من موصوفها الذي ليس غيرها امر لفضي لا يجدى في امثال

لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين كالامام جعفر الدين الضريري ومن تبعه تصریح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائزا لعدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا معنى بالمحدث الا ما يتعلق بوجوده بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتي لهذا زيادة تحقيق (الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المريد)

هذه المباحث اذلا شك في ان الصفات انفسها غير كافية في وجوداتها « لان بديهة » فتكون ممكنة فيبطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحدوث في علة الحاجة وجعلوا الامكان مستبدا في ذلك فلزمهم ترك ما تقرّر فيما بينهم من ان كل

ممکن فهو محدث ای مخرج من العدم الى الوجود وان القديم لا يكون معلولا البتة وان الله تعالى مختار في جميع افعاله اذ الممكن القديم كصفاته يجب استناده اليه بطريق الايجاب فيكون الحدوث وكذا القدم منقسم الى الذاتى والى الزمانى لكن التزام هذه الاشياء مع كونه غير محل بشئ من قواعد الملة فقد قام عليه من جهة العقل الدلالة فيجب القول به وستسمع كلاما آخر يتعلق بهذا المقام من قبل الشارح في شرح قوله وهى لاهو ولا غيره (قوله لان بديهة العقل جازمة) لا يريد به ان اتصافه تعالى بهذه الاوصاف بديهى بل كبرى دليله ضرورية وتقريره انه قد ثبت ان الله تعالى هو المحدث للعالم والعالم كما ترى مشتمل على نمط بديع يرجع النظر عنه خاسئا وهو حسير ونظام محكم لا يرى في خلقه من فطور وفيه افعال متقنة خالية عن وجوه الخلل

ونقوش مستحسنة مقبولة عند العقول والبدية تشهد بان من احدث مثله لا يكون الاحيا قادر اعا لما شاى يفعل ما يريد على مقتضى علمه وحكمته فيكون تعالى موصوفا بهذه الصفات واما السمع والبصر فلا دلالة عليهما من هذه الجهة بل ثبوتهما بالسمع او بان ضديهما من النقائص فان قلت لا يدل ما ذكر الاعلى

لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (ليس بعرض) لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يَقْوُمُهُ فيكون ممكنا ولانه يتمتع بقاءه والالكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو مح لان قيام العرض بالشئ معناه ان تحيزه تابع لتحيزه

قادرية وعالمية مثلا واما ان لها مبادى موجودة غير ذاته تعالى قائمة به على ما هو المذهب فلا قلت هذا القدر هو المقصود بالبيان في هذا المقام واما اثبات المبادى فسيجي من بعد (قوله على ان اضدادها نقائص) هذا دليل مقنع للمسترشد غير مسكت للجهاد اذ للقائل ان يقول لانسلم ان لها باسرها اضدادا ولوسلم فلانسلم انها نقائص مطلقا بالنسبة الى من شأنه الاتصاف بتلك الصفات ولوسلم فلانسلم ان من خلا عنها يجب اتصافه باضدادها ولهذا عدل عنه بعضهم الى اوضح منه وهو ان الخلو عن الصفات نقص يجب تنزيه الله تعالى وعدل آخرون الى اوضح منه ايضا وهو ان المتصف بها اكل من غير المتصف فلو خلا تعالى عنها يجب ان يكون الانسان اكل منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو بعد اقناعى (قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه) توقف

ثبوت الشروع على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه مما لا ينبغي ان يتوقف فيه عاقل واما توقفه على كلامه فبني على ان الشرع عبارة عن او امره تعالى ونواهيه وبالجملة عن خطابه المتضمن للاقتضاء او التخيير او عن شريعة النبي عليه السلام الثابتة به والخطاب من جنس الكلام وايضا ثبوت الشرع موقوف على صدق النبي والنبي كما صرحوا به من قال تعالى له ارسلناك الى الناس او الى قوم كذا او قال بلغهم او نحو ذلك وايضا يتوقف صدقه على تصديق الله اياه وهو اخبار عن صدقه وسيتلى عليك كلام آخر في هذا المعنى (قوله والعرض لا تخير له بذاته حتى يتخير غيره) ويقال العرض له في نفسه تخير وان كان تابعا في ذلك لغيره فلم لا يجوز له ان يتخير غيره تبعا لتخيره لاننا نقول التخير بالاستقلال هو الجوهر وهو صالح لان يتخير غيره تعالى واحدا كان او اكثر والاعراض مستوية الاقدام في الاحتياج الى متخير تتبعه فكون بعض الاعراض القائمة بالجواهر تابعا للبعض دون الجوهر دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه منع لا يخفى (قوله

وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده) اذ لو كان نفس وجوده بالقياس الى الزمان الثاني لم ينزم قيام المعنى بالمعنى لان وجوده نفسه ولو كان غيره فليس من قبيل الاعراض (قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود)

والعرض لا تخير له بذاته حتى يتخير غيره بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأن القيام معناه التبعية في التخير والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت كما في اوصاف الباري تعالى

يريد ان البقاء ليس امرا موجودا يعلل به استمرار الوجود كما مال اليه جماعة بل « وان » هو نفس استمرار الوجود وليس ذلك ايضا امرا موجودا زائدا على الوجود كما توهم آخرون بل هو عبارة عن نفس الوجود مقيسا الى الزمان الثاني فان وجود الشيء وكونه في الاعيان اذا قيس الى زمانه يقال له الحدوث واذا قيس الى ما بعده يقال له البقاء والاستمرار ويمتد بامتداده فيو صف بالطول والتقصير والقلّة والكثرة حسب وصفه بحسب اختلاف الاعتبار (قوله ومعنى قولنا حدث فلم يبق الخ) دفع لتوهم التناقض في هذا القول بناء على ما ذكره من ان البقاء ليس امرا زائدا على الوجود (قوله وان القيام) منع لبطلان اللازم بابطال دليله ووجهه ان التبعية في التخير ليست بمساوية لقيام الشيء بالشيء لتخلفها عنه في قيام صفات الباري تع بذاته وهو ظو في قيام نفس التخير بالتخير والازم ان يكون للتخير تخير فيتسلسل وفي مثل قيام العمى بالاعمى اذ لا تخير للمعدوم فلا يصح تفسيره بهابل لازمه المساوى ان يكون بين الشئيين

ارتباط وتعلق يلزمه نعتية الاول والثاني وهذا المعنى كما يتصور بين العرض والجوهر كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لاختصاص له بالموجودين ومن زعم ان التبعية في التحيز من لوازم قيام العرض بما يقوم به فعلية البيان (قوله وان انتفاء الاجسام الخ) ابطال لقوله يمنع بقاء الاعراض بعد ابطال دليله فان الضرورة العقلية قاضية ببقائه بمعاونة الحس والقول بان العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله ولما لم يميز الحس بين الشيء وشبهه التبس الحال فظن ان المتجدد نفس المنقضى مما لا يلتفت اليه كيف ومثله قائم في بقاء الاجسام والمحققون قد اطبقوا على بقائها فان قلت انما لم يعبروا شهادة الحس في الاعراض لقيام الدليل على خلافها بخلاف الاجسام اذ الدليل على عدم بقائها قلت ان لم يثبت حكم من بديهية العقل بقاء الاجسام بمعاونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو مشترك بين الاجسام والاعراض وجب القول ببقائها والدليل

على خلافه باطل لكونه مصادما للضرورة والفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم بحت وتخصيص للضرورة العقلية بالشبهات الوهمية (قوله نعم تمسكهم) تمسك القاثلون بقيام العرض بالعرض بان

وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقاءها بتجدد الامثال ليس باعده من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطءها ليس بتماما اذ ليس هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة او بطء بل هنا حركة مخصوصة يسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذا لانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم)

كل واحد من السرعة والبطء عرض قائم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال جسم سريع او بطيء الاعتبار حركته فيكون من الاعراض الاولى للحركة فرده بانه ليس في الحركة السريعة امر ان موجود انهما الحركة والسرعة وكذا الحال في الحركة البطيئة بل للحركة انواع مختلفة في انفسها يقال لبعضها اذا قيس الى بعض آخر سريعة او بطيئة فيكون كل من السرعة والبطء حالة اضافية غير موجودة في الاعيان فلم يتم الدلالة على قيام العرض بالعرض (قوله وبهذاتين اه) يعني بما ذكره من ان حركة واحدة هي سريعة بالقياس الى حركة هي بعينها بطيئة اذا قيست الى اخرى ظهر ان اختلاف الحركات بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالذاتيات بل بالعوارض الاضافية وفي عبارته مسامحة حيث اطلق السرعة والبطء واراد

الحركة السريعة والبطيئة فتأمل (قوله لانه مركب ومتحيز وذلك اشارة لحدوث) لان كل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه وكل ممكن حادث وايضا كل متحيز لا يوجد الا مع الحيز والحيز حادث اذ قد تبين حدوث ماسوى الله تعالى ومائع الحادث حادث ولو قال فذلك اشارة الى امكان لكان اظهر وبكلامه السابق انسب (قوله وجزء من الجسم) فانهم قالوا الجوهر اسم لا يتركب منه الشئ وح يلزم ان يكون كل جوهر جزءاً من الجسم

لانه متركب ومتحيز وذلك اماراة الحدوث (ولا جوهر)
اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء
من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة
فلانهم وان جعلوا السما الموجد لآفي موضوع مجردا كان
او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن و ارادوا به
الماهية الممكنة التي اذا وجدت كان لآفي موضوع واما
اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لآفي موضوع فانما
يتمتع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع
بذلك مع تبادر الفهم الى التركيب والتحيز وذهاب
الجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه
بالمعنى الذى يجب تنزيهه لله تعالى عنه فان قيل فكيف
يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك
مالم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية
وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة
والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم
بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة
اخرى وما يلزم معناه وفيه نظر (ولا مصور) اى ذى
صورة وشكل مثل صورة الانسان أو الفرس لان ذلك
من خواص الاجسام تحصل لها

ولا يوجد جوهر فرد
(قوله وارادوا به الماهية
الممكنة) يدل عليه انهم
قالوا في تعريف الجوهر
ماهية اذا وجدت كانت
لا في موضوع فلزوم ان
يكون له ماهية ووجود
زائد عليها ووجود
الواجب عندهم عينه فعلم
ان مرادهم هي الماهية
الممكنة (قوله واما اذا اريد
بهما القائم بذاته اه) ذهب
بعض الكرامية الى اطلاق
لفظ الجسم عليه تعالى
بمعنى القائم بذاته وبعضها
بمعنى الوجود واستعمال
الجوهر بمعنى القائم بذاته
او الذات والحقيقة شايع
في عبارات الفلاسفة وهذا

المعاني مما لا يستحيل عليه تعالى بقى النزاع فى إطلاق اللفظ (قوله وفىه نظر) « بواسطة »
إذا الترادف ممنوع ولو سلم فكون الأذن بالمرادف والمزوم أذنا باللازم والمرادف الآخر
ممنوع إذ قد يكون فيهما مانع مثل إيهام ما لا يليق بذاته تعالى بسبب اشتراك أو اصل
اشتقاق والخطر فى ذلك عظيم فالتوقف الى التوقيف واجب كما ذهب إليه الشيخ الأشعرى

وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ فلا توقف ووافقهم القاضي ابوبكر منا لكنه اشترط ان لا يكون لفظه موهما (قوله بواسطة الكميات) اى المقادير و اراد بها ما يعم المحقق والموهوم وكذا الحال فى قوله واحاطة الحدود والنهايات (قوله اجزاء) اى بالفعل واما ماله اجزاء بالقوة فلا يسمى مركبا لكنه قد يسمى متبعضا ومتجزأ باعتبار انه قابل للانقسام وما يقال من انه يعتبر فى التجزى ان يكون الانحلال الى مأمته التركيب دون التبعض فليس بشئ نعم يعتبر ذلك فى مفهوم الانحلال لانه عبارة عن بطلال الانعقاد وفساد التركيب بخلاف التبعض

والتجزى فانهما بمعنى مطلق الانقسام لغة (قوله اى المجانسة للاشياء) يريد ان المراد ذلك عرفا وقوله لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو ابداء للنسبة بين المعنى الاصلى للمائة وبين المعنى العرفى فلا يرد ما يقال ان المراد بالجنس هنا ما يعم الحقائق النوعية وقد يقال المراد بالمائة ما يذكر فى الجواب عن السؤال بما هو هو والحقيقة النوعية والجنسية والله منزه عن ذلك لاستلزامه التركيب وهذا مذهب الفلاسفة والمتكلمون على ان له

بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولامحدود) اى ذى حد ونهاية (ولامعدود) اى ذى عدد وكثرة يعنى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالأعداد وهو ظاهر (ولامتبعض ولا متجزى) اى ذى أبعاد واجزاء (ولامتركب) منها لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب فانه اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها مركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزأ (ولامتناهي) لان ذلك من صفات المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمائة) اى بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) اى من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام او توابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن فى مكان) لان يتمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر متوكلهم او متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء

تعالى حقيقة نوعية بسيطة وما ذكره من الدليل لا ينفى كماله لا يخفى (قوله مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب) الاول بالنظر الى الملموسات والثانى بالنظر الى سائر المحسوسات وهذا تصريح بما اشار اليه فيما سبق من ان مثل اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج لكنه لا يثبت على مذهب الاشاعرة فالاولى ان يمسك فى نفي ذلك بالاجماع (قوله فى بعد آخر متوكلهم) كاذب اليه المتكلمون او متحقق على ما اختاره افلاطون (قوله والبعد عبارة عن امتداد) موهوم عند المتكلمين محقق عند الفلاسفة قائم بالجسم البتة عند المشائين او قائم بنفسه ايضا عند القائلين بان المكان عبارة عن بعد موجود مجرد

فهم من حال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلاء
والمتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لا يقولون بوجوده بل يجعلونه عدما محضا
محصورا بين حاصرين ولهذا يفسرونه بكون الجسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما
ما لا بينهما فقد ظهر لك مما قررناه ان في عبارته حرازة (قوله والله تعالى منزّه عن
الامتداد) موهوما كان او محققا (قوله فيلزم قدم الحيز) اذا التحيز لا يوجد بدون الحيز فقدمه
يستلزم قدمه ومبنى هذا الدليل كما صرح به على وجود الحيز (قوله فيكون متناهيا)

وهو باطل لما مر من ان
التناهي من خواص
المقادير والاعداد وهما
من خواص الاجسام
ولما منع ان يمنع لزوم
التناهي بناء على انه يحتمل
ان يكون جزءا لا يتجزى
او يكون مساويا للخير
ويتمد الى غير النهاية
ويمكن ان يدفع الاول
باطال كونه جزءا لما مر
من انه جزء الجسم او بانه
احقر الاشياء والثاني بان
مبنى الدليل على وجود
الخير وتناهي الابعاد
والاظهر ان يقال ان التحيز
لاستلزامه الاحتياج الى
الخير مناف لوجوب
الوجود كما هو المشهور
(قوله اما حدود واطراف

والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزئ
فان قيل الجوهر الفردي متحيز ولا بُعد فيه والكان متجزئاً
قلنا المتكّن اخص من التحيز لان الحيز هو الفراغ الموهوم
الذي يشغله شيء ممتداً وغير ممتد فاذا ذكر دليل على عدم
التمكّن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه
لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلا
لحوادث وايضا اما ان يساوي الحيز او يتّقص عنه فيكون
متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزئاً واذا لم يكن في مكان
لم يكن في جهة لا علو ولا سفلى ولا غيرهما لانها اما حدود
واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض
الاضافة الى شيء (ولا يجري عليه زمان) لان الزمان
عندنا عبارة عن مُتَجَدِّد يُقَدَّرُ به مُتَجَدِّد آخر وعند
الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزّه عن ذلك
واعلم ان ما ذكره من التنزيهات بعضها يغني عن البعض
الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق
الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسّمة وسائر
فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه وأؤكد

للامكنة) قد يطلق الجهة ويراد بها منتهى الاشارات الحسية او الحركات « فلم يبال »
المستقيمة فيكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان ومعنى كون الجسم في جهة انه
متمكّن في مكان يلي تلك الجهة وقد يسمى المكان الذي يلي جهة ما باسمها كما يقال فوق
الارض وتحتها فيكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما (قوله والله تعالى
منزّه عن ذلك) اذ ليس في ذاته تجدد ماحتي يمكن ان يتجدد بتجدد آخر كائنا ما كان

او بمقدار الحركة (قوله فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة) كالتبعض والتجزى والتصریح بما علم التزاما فانه لما علم انه واجب علم انه قديم ولما علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه علم انه ليس بموصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بتبعض

علم انه ليس بركب (قوله) من ان معنى العرض بحسب اللغة الى قوله ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره) يرد عليه ان النزاع في نفى ما هو المتعارف عليها من معاني هذه الالفاظ لا ما يشعر بها الفاظها بحسب الوضع اللغوي (قوله) او لا فيلزم النقص (يرد عليه انه انما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع من حيث هو بمجموع بصفات الكمالات) واما عدم اتصاف اجزائها بصفات الكمالات (قوله) وافتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير) فيه منع لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته كافي سائر صفاته ومساواة نسبة ذاته الى جميعها ممنوعة وعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها

فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة والتصریح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لأعلى ما ذهب اليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزأؤه اما ان يتصف بصفات الكمالات فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الازداد او على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص فيدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانهما من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادهما صفات نقصان لادلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة تؤهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعمنا منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج الخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لابد وأن يكون احدهما متصلا بالآخر ثم سألته او منفصلا عنه مبيناه في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مبينا للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متنا هيا

(قوله بالنصوص الظاهرة في الجهة) كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وتخرج الملائكة والروح اليه (والجسمية) نحو وجاء ربك وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله (والصورة) نحو قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته (والجوارح) نحو ويقي وجه

والجواب ان ذلك وَهُمْ محض وحكم على غير المحسوس
 باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التزيهات
 فوجب ان يَفَوْضَ عِلْمُ النصوص الى الله تعالى على ما هو
 دأب السلف اشارة للطريق الاسلم او تَوَوَّلَ بتأويلات
 صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين
 وَجَذَبًا بِضَمِّ القاصرين سُلُوْكَ السَّبِيلِ الْأَحْكَمِ (ولا يشبهه
 شيء) اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة
 فظاهر واما اذا اريد بها كون الشئين بحيث يَسُدُّ أَحَدُهُمَا
 مسددا لآخر اي يَصْلُحُ كُلُّ لِمَا يَصْلُحُ لَهُ الآخر فلان شئنا من
 الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان
 اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في
 المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا
 موجود وعَرَضٌ وَعِلْمٌ مُتَحَدٌّ وجائر الوجود ومتحد في
 كل زمان فلما ثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة
 وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل
 علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجود هذا كلامه وقد
 صَرَّحَ بان المماثلة عندنا انما يثبت بالاشتراك في جميع
 الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة
 وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة انما يجادل اللغة لا يمنعون
 من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه
 ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه
 كثيرة وما يقوله الاشعري من انه لا مماثلة الا بالمساواة من
 جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه السلام قال الخطة
 بالخطة مثلاً بمثل واراد به الاستواء في الكيل لا غير وان
 تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة
 والظاهرانه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع
 الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل
 كلام البداية ايضا والافشراك شئين في جميع الاوصاف
 ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فديف يتصور
 التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لان الجهل ببعض
 او العجز عن البعض نقص وافتقار الى محقق مع ان
 النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة

ربك ويد الله فوق ايديهم
 ولتصنع على عيني (قوله
 والجواب ان ذلك الخ) يريد
 ان الحكم بان كل موجودين
 فرضا اما متماسان او
 متباينان في الجهة حكم وهمي
 يتبادر اليه الوهم قياسا
 للعقول على المحسوس ولا
 عبرة بحكمه في المعقولات
 (قوله او تَوَوَّلَ بتأويلات
 صحيحة) اي مطابقة لما يفيد
 القطعيات من التزيهات
 جمع بين الدليلين ما يمكن
 فيقال مثلا معنى صعود
 الكام الطيب اليه كونه
 مقبولا عنده مرضيا لديه
 ومعنى عروج الملائكة اليه
 عروجهم الى موضع
 يتقرب اليه بالطاعة فيه
 ومعنى اتيان الرب اتيان
 امره او عذابه ومعنى
 خلق آدم على صورته
 خلقه على صفاته من العلم
 والقدرة والارادة وغيرها
 ويبقى وجه ربك اي ذاته
 ويد الله اي قدرته وعلى
 عيني اي برأي مني اي بعلمي
 وحفظي (قوله اما اذا اريد
 بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة
 فظاهر) انه لا يماثله شيء
 بهذا المعنى والا لما اختلفا
 بوجوب الوجود

هذا هو الوجه في جواب
 السؤال الثاني
 في جواب السؤال الثالث
 في جواب السؤال الرابع
 في جواب السؤال الخامس
 في جواب السؤال السادس
 في جواب السؤال السابع
 في جواب السؤال الثامن
 في جواب السؤال التاسع
 في جواب السؤال العاشر
 في جواب السؤال الحادي عشر
 في جواب السؤال الثاني عشر
 في جواب السؤال الثالث عشر
 في جواب السؤال الرابع عشر
 في جواب السؤال الخامس عشر
 في جواب السؤال السادس عشر
 في جواب السؤال السابع عشر
 في جواب السؤال الثامن عشر
 في جواب السؤال التاسع عشر
 في جواب السؤال العشرون

وخواصه وعدمها (قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه) فان قلت علم بما ذكر مماثلته اياه في كونه موجودا ووصفة لان العرض ايضا صفة لموضوعه قلت لا يكفي هذا القدر في المماثلة ولهذا عقبه بقوله وقد صرح بان المماثلة الخ ومعنى قوله بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا او يقال اشتراك الوجود لفظي اذ وجود كل شيء عينه وكذا اشتراك مفهوم الصفة بين العرض وغيره اذ هو من عوارض ما يقال عليه منهما والمقصود نفي المماثلة بين ذاتيهما (قوله لا كما يزعم الفلاسفة من انه تعالى لا يعلم الجزئيات) اي على وجه جزئي يدخل فيه الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الآن او من قبل او لم يحصل بعد وستمحصل في زمان قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود له تعالى في وقت وجودها ومعلومة العدم في وقت عدمها علما مستمرا لا تبدل فيه اصلا (قوله نقص وافتقار الى مخصص) لان المقتضى لعلمه تعالى وقدرته نفس ذاته والمقتضى للمعلومية انفس المعلومات

والمقدروية هو الامكان المشترك بين المقدورات فلما ثبت علمه ببعض وقدرته عليه وجب شمولها للكل والا لزم الترجيح بلا مرجح من غير شبهة (قوله ولا يقدر

فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك

على اكثر من واحد) بمعنى انه لا يمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات (قوله والدهرية) هم قوم يسندون الحوادث الى الدهر وبالغون فيه حتى كأنهم لا يشتون صانعا وراءه فنسبوا اليه قالوا العلم نسبة بين العالم والمعلوم فلا يصح الا بين المتغايرين وذهب عليهم ان المغايرة الاعتبارية كافية في ذلك (قوله لا يقدر على خلق الجهل والقبح) اي ما يكون خلقه قبيحا منه دالا على جهله وحاصله انه ليس للعالم بحاله ان يفعله وزعم ان غاية تنزيه الله تعالى عن الشرور والقبايح سلب قدرته عليهما فهرب من المطر ووقع تحت الميراب وصار كالمتجبر بعمره عنه كبرته (قوله والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد) زعما منه ان مقدوره اما طاعة او معصية او سفه وانفعاله تعالى متعالية عنها ولم يدر ان هذه اعتبارات تعرض لفعل العبد عند صدور عنه (قوله وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد) تمسكا بدليل التمانع الذي سبق وخفي عليهم ان غاية ما لزم منه عجز العبد وهو لا ينافي

العبودية كما لا ينافي الإلوهية (قوله ومعلوم أن كلام من ذلك يدل على معنى زائد) فإن العالم يدل على أن موصوفه منكشف عنده الأشياء والقادر يدل على أنه يصح منه الفعل والترك والحي يدل على أنه يصح اتصافه بالعلم والقدرة وقوله وليس الكل الفاظ مترادفة لاثبات تعدد الصفات (قوله وإن صدق المشتق الخ) لأن لفظ المشتق موضوع بأزاء ذات ماموصوف بمأخذ

الاشتقاق فلذا صار حل الاشتقاق في قوة حل التركيب أعني حل هو ذو هو (قوله ثبت العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك) قيل إن أراد بثبوت هذه الصفات اتصافه تعالى بهافس لكنه لا يفيد المتصود وان أراد وجودها في أنفسها على ما هو المطلوب فم كيف والدليل منقوض بمثل الواجب والموجود والجواب أن المراد هو الأول والمطلوب حاصل إذ هذه الأوصاف ليست من الأمور الاعتبارية مثل الحدوث والإمكان بل من الأمور العينية فكما أن اتصاف الأسود بالأسود يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات كما أشار إليه بعد

ومعلوم أن كلام من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظ مترادفة وأن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له ثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة من أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك فإنه مح ظاهر بمنزلة قولنا أسود لا سواده وقد نفقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع في العلم والقدرة والحيوة التي هي من جملة الكيفيات والملكات المأزوح به مشايخنا رحمهم الله من أن الله تعالى حي وله حيوة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في أنه كما أن للعالم متاعنا هو عرض قائمه زائد عليه حادث فكل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أن صفاته عين ذاته بمعنى أن ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا إلى غير ذلك فلا يلزم تكثير في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم

لكن يرد عليه أن المفهوم من هذه المشتقات ليس إلا الإضافات على ما ذكرنا من « ويلزمكم » معانيها فصدقها لا يقتضي الاتحاق الإضافات وأما أن مبادئها صفات حقيقية كما هو في حقنا من ذاته تعالى مبين لسائر الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الإضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فليس فيما ذكر دلالة على تعيين شيء منهما وأما قوله فإنه محال ظاهر بمنزلة

واحدله ثلاثة اقانيم فجعلوا الاقانيم الثلاثة جزءا من الجوهر و جزءا الجوهر جوهر وايضا وصغوا الاقانيم بصفات الالهية كما يدل عليه قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقال عقيبه وما من اله الا اله واحد حتى انهم زعموا ان اقنوم العلم لما انتقل الى بدن عيسى صار مبدءا للاحياء وسائر خوارق العادات والموصوف بالالهية لا يكون الا ذاتا (قوله ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغير) فانهم قد اطبقوا على انهما نقيض الوحدة والهو هو وانما النزاع في استلزامهما التغير كما هو المشهور او لا كما هو رأى الاشعرية (قوله

ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثني والثلاثة وغير ذلك متعددة متكررة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددتها متغيرة كانت او غير متغيرة فالأولى ان يقال المستحيل ذات قديمة لاذات و صفات وان لا يجتزأ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا يغيرها بل لما ليس عنها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته بمعنى انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجباله غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منهما قائم بذاته موصوف بصفات الالهية

للقطع بان مراتب الاعداد (من الواحد) جعل الواحد من مراتب الاعداد ذاتا الى ما يقال من ان العدد ما يقع في العدد لانه جزء من العدد حقيقة فهو بان يكون سندا لمنعه اجدر والمشهور ان العدد قسم من الكم فلا يكون الواحد عددا لان الكم عرض يقتضي القسمة لذاته والوحدة يقتضي اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا (قوله مع ان البعض جزء من البعض) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد

غير الواحد عارضة لبعض اجزاء العدد الذي فوقها لازمة له فهي في حكم « و لصعوبة » معروضا في عدم انفكاكها عما فوقها فيلزم ان لا تكون غيره معروضا في مقتضى لعدم المغايرة اعني عدم الانفكاك مشترك بينهما ولهذا لم يزل باطلاق الجزء عليها تغليباً للواحد عليها حيث كان ادخل في مقصوده على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية (قوله فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة) يعني ان البرهان انما قام على امتناع تعدد الآلهة فكل ما لم يستلزم تعدد الها لا يكون ذلك البرهان منافيا له فلا دلالة على امتناع تعدد القدماء ولقائل ان يقول فعلى هذا الاستحالة في قدم الممكن اذا لم يكن قائما بذاته تعالى ايضا بل منفصلا

لو كان الواحد من مراتب الاعداد ذاتا لكان هو الذي لا يتوقف على غيره

عنه اللهم لان يبنى كلامه على حدوث ماسوى ذات الله تعالى وصفاته (قوله واصعوبة هذا المقام) يريد ان اثبات الصفات الموجودة لله تعالى وان دل عليه العقل والنقل في الجملة لكن يرد عليه اشكالات من وجوه مختلفة منها انها اما ان تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وقد اعتمد عليه المتزلة فنقوا عنه الصفات ومنها انها غير مستقلة الوجود وهو ظاهر فاما ان تستند الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد فاعلالشيء وقابلا اياه واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره وانفعاله عنه واستكماله به وقد استوثقه الحكماء فلم يقولوا بالصفات وجوابه منع استحالة اجتماع القبول والفعل ومنها ان بعضها لا يعقل بدون متعلقاتها كالسمع بدون السمع والبصر بدون

المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات والتزمه الكرامية وجوزوا كونه محلا للحوادث وجوابه منع احتياج تلك الصفات الى متعلقاتها وهى امور اضافية متجددة اتفاقا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب قد ماء الاشاعرة الى نفي

ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثلاً اثبات العينية ضمنا واثباتها مع نفي العينية صريحا ^{بما الظاهر} جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والافعيه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجدين بحيث يُقَدَّرُ ويتصوَّر وجود احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية

عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب القديم وقد عرفت ما فيه فالقول الفحل والمذهب الجزل على تقدير وجودها التزام مغايرتها لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد القدماء واقتضاء الامكان الحدوث كما سبقت اليه الاشارة (قوله فان قيل) حاصله ان الغيرية سلب العينية ورفعها ومعلوم ان رفع احد النقيضين يستلزم اثبات الآخر فرفعهما معا مع انه محال في نفسه يستلزم اثباتهما معا وهو جمع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هى شخص منه فلا يلزم لارتفاع النقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما (قوله اى يمكن الانفكاك بينهما)

هذا هو المنقول عن الشيخ عن الاشعري ولما ورد عليه انه لو وجد جسمان قديمان لازم عدم
تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما زادوا في التعريف قيد في عدم او حين فورد عليه القديمان
المجرد ان كالعقول والنفوس الناطقة على ما يقوله الفلاسفة فان قيل هي عندهم غير
موجودة قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود على ان ترك التقييد باحد الشئين مبهم ليس
تقييدا باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدي مؤدى التقييد بالمبهم فلذا لم يلتفت
الشارح الى اعتبار ذلك القيد (قوله والعدم على الازلى محال) فلا يتصور بين ذات
الله تعالى وصفاته الانفكاك في العدم واما الانفكاك في الحيز فلا يتصور بين مطلق
الذات والصفة، قوله اذهو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه (يريد انه ليس
للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التي هي اجزاؤها فوجودها نفس وجود
آحادها وعدمها عدمها وكأنهم يدعون مثل ذلك في الصفات ولهذا يتجاسرون على

<p>والعدم على الازلى محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونها إذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه بخلاف الصفات المحدثّة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل</p>	<p>القول بوجوب وجودها فانهم لو اعترفوا بان للصفات وجودا مستقلا لزمهم ان يقولوا بانه معلول الذات فان كان بطريق الاختيار يلزم حدوثها ويلزم التسلسل ايضا في مثل القدرة</p>
--	---

والارادة والحياة والعلم بما توقف عليه الفعل الارادى وان كان بطريق «اذلا يتصور»
الايجاب يلزم كونه تعالى موجبا في الجملة وقد اعتقدوه نقضا يجب تنزيه الله تعالى عنه
فتمصوا عن ذلك بان صفاته تعالى ليست غير ذاته فان لم يكن وجودها نفس وجوده
فلا اقل من ان يكون ليس غيره على ان الوجودات عندهم انفس الماهيات (قوله
بخلاف الصفات المحدثّة) نقل عن الشيخ الاشعري انه قال من الصفات ما هو عين
الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف
ومنها ما ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسية المتمتعة الانفكاك لكن هذا ليس امرا
عائدا الى الاصطلاح والتسمية على ما وقع في كلام بعضهم بل هو بحث معنوي قد تصدوا
لاثباته بالبرهان والمشهور من استدلالهم انك اذا قلت ليس لفلان على غير عشرة يحكم
عليك بلزوم اجزائها من الاعداد المندرجة تحتها وايضا تقول ما في الدار غير زيد
مع ان صفاته فيها ايضا وانت خبير بان هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة

او محدثة لازمة او مفارقة ليست غير موصوفها (قوله اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه) فلا يتصور الانفكاك من الجانبين في العدم وايضا لما استحالة تحيزه تعالى لم يتصور الانفكاك من الجانبين في الحيز لان معناه ان ينفرد كل منهما بحيز خاص فان قيل الصانع وان لم يكن منفكا عن العالم في العدم لكنه ينفك عنه في الوجود كما ينفك عنه العالم في الحيز وهذا القدر يكفي في امكان الانفكاك من الجانبين لما سبق من انه اطلقه ولم يلتفت الى التقيد بان يكون في عدم او في حيز قلنا الانفكاك انما ينسب الى احدا الجانبين اذا

كان منشأ الانفكاك ذلك الجانب بان يكون موجب الانفكاك حاله وعارضه والا فيمكن انفكاك الصانع عن العالم في الوجود وانفكاك العالم عن الصانع في العدم فلا حاجة الى اعتبار الحيز في تصور الانفكاك من الجانبين واذا عرفت ذلك فالغير ان لما كانا موجودين يمكن الانفكاك بينهما فاذا عدم احدهما فقد انفك كل منهما عن الآخر لكن لما كان منشأ الانفكاك هو حال المنعدم نسب الانفكاك اليه وايضا لما كان مبدء الانفكاك

اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اکتفوا بجانب واحد لزمتم المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكرنا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ٩ ظاهر الفساد لا يقال المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور وجوده اتم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمنع وجود العشرة بدون الواحد يمنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الإضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها لازمية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى

في الحيز في التحيزين المتغايرين هو انفراد كل منهما بحيز خاص نسب الانفكاك في الحيز الى العالم لا الى الصانع ولهذا قال من رأى اعتبار القيد من مشايخنا في عدم او في حيز افصاحا عن المعنى المراد فتدبر هذا الله سبيل الرشاد (قوله والذات بدون الصفة) فان كثيرا من الصفات المحدثه تزول وتبقى موصوفاتها ومبنى هذا الكلام على ما اشتهر بين المشايخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفها بناء على عموم الدليل كما عرفت لا على ما حكاه من تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكياه عن الشيخ من تخصيصهما بالصفات النفسية

(٩ قوله ظاهر الفساد) لان وجود العشرة وجود واحد مركب من وجود وحداتها وانتفاء المركب غير انتفاء كل واحد من اجزائه وغير مستلزم اياه (٧ قوله المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر الخ) وحاصله يمكن ان يعقل وجود كل منهما في الخارج اى التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده دونه محالا في نفسه وينبغي ان لا يفهم من ظ عبارته انه يمكن فرض وجود كل منهما دون صاحبه على قياس ما سمعت في المناهية وذاتياتها والالزم المغايرة بين الصفة والموصوف (قوله مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل) لما عرفت من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده الخارجى دون التصديق بوجود محله فيه (قوله وكالعلة والمعلول) فانه لا يمكن التصديق بوجود كل منهما معروضا لاضافة العلية والمعلولية دون التصديق بوجود صاحبه وهذا لا ينافى ما سبق من انه يمكن ان يصدق بوجود العالم ثم يطلب ثبوت الصانع بالبرهان اذا الغرض هو التصديق بوجوده عاريا عن معلوليته فتأمل (قوله بل بين

مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايين كالأب والابن وكالأخوين وكالعلة والمعلول بل بين كل الغييين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائم بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل

كل الغيرين) بل نقول يلزم على هذا ان لا يثبت مغايرة بين المفهومين اصلا لانه ان لم يكن احدهما مغايرا للآخر فذاك وان كان مغايرا فلما ذكره من ان الغيرية من الاسماء الاضافية (قوله

فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل) فان المتغايرين وجود ان « والتغاير » الا يصح حمل احدهما على الآخر وان فرض بينهما اى ارتباط يتصور لكن يرد عليه حمل المفهومات العدمية اذ لا يمكن ادعاء اتحادها بموضوعاتها في الوجود وهذا البحث من امهات الاصول ومهمات مباحث العقول والمنقول فلا بأس ان نشير الى ما يدور في خلدنا من تحقيقه بعبارة موجزة فنقول قد تقرر فيما بينهم ان للقوة العقلية ان تنزع من الشئ الواحد باعتبارات مختلفة واستعدادات متفاوتة بالقياس الى الامور المعبرة في ذاته والى الامور الخارجة عنه وجودية كانت أو عدمية صوراً شتى مطابقة له وللأفراد الموافقة له في الصنف او النوع او الجنس على اختلاف مراتبه او فيما هو اعم من ذلك ومعنى مطابقتها لها ان بينهما نسبة مخصوصة تكون تلك الصورة حكاية عن تلك الافراد ومراة لمشاهدتها بوجه ما حتى كأنها عينها انسلخت عن عوارضها واكتنفت بعوارض واحد من تلك الافراد ثم ان مطابقة الصورة للاشياء المعينة قد لا تكون معلومة فاذا اردنا تعريف مطابقة

مفهوم من المفهومات لشيء من الأشياء لغرض من الأغراض نستحضر ذلك الشيء بالصورة المعلومة المطابقة ونجعلها آلة للملاحظة فتحكم عليه بذلك المفهوم ونحمله عليه ويكون معنى حملنا أنه مطابق له بالمعنى المذكور فيجب أن يكون مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول صورتين متغيرتين ليصح معرفة مطابقة أحدهما لشيء واحد دون الأخرى ليفيد الحمل وأن يكون ما تطابقانه أمرا واحدا لتصدق القضية وهذا معنى قولهم الحمل به وهو يقتضي جهتي تغاير واتحاد وان اختلف مقالهم في تلخيص العبارة

عن تينك الجهتين فاحسن التدبر في هذه الجملة فإنها تكشف لك عن معنى الحمل وتسهل عليك حل الشبهات الموردة عليه وينفعك في مواضع أخرى (قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الإنسان كاتب بخلاف قولنا الإنسان حجر فإنه لا يصح وقولنا الإنسان إنسان فإنه لا يفيد قلنا أن هذا إنما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع أن الكلام فيه ولا في الأجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره ثم لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعُد ذلك من جهالاتهم وهذا لأن العشرة اسم لجميع الأفراد متناول لكل فرد من آحاده مع اغيابه فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وأن يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يزد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلام صاحب التبصرة ولا يخفى ما فيه (وهي) أي صفاته الأزلية (العلم) وهي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلّقها بها (والقدرة) وهي صفة أزلية

ههنا كما لا يخفى (قوله ههنا كما لا يخفى) فان مغايرة شيء لكل شيء لا يستلزم مغايرته لكل جزء من أجزائه (قوله تنكشف المعلومات) موجودا كان أو معدوما محالا أو مستقيما حادثا أو قديما متناهيًا أو غير متناه جزئيا أو كليًا وبالجملة جميع ما يمكن أن يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل لله تعالى لما عرفت من أن المقتضى للمعلومية ذوات المعلومات والمقتضى للعالمية ذاته تع ونسبة الذات إلى جميع المعلومات على السواء وقد ثبت علمه ببعض فوجب علمه بالكل غير أن علمه تعالى بالتجددات على وجهين علم لا يتقيد بالزمان وهو

ولا يخفى ما فيه) فان مغايرة شيء لكل شيء لا يستلزم مغايرته لكل جزء من أجزائه (قوله تنكشف المعلومات) موجودا كان أو معدوما محالا أو مستقيما حادثا أو قديما متناهيًا أو غير متناه جزئيا أو كليًا وبالجملة جميع ما يمكن أن يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل لله تعالى لما عرفت من أن المقتضى للمعلومية ذوات المعلومات والمقتضى للعالمية ذاته تع ونسبة الذات إلى جميع المعلومات على السواء وقد ثبت علمه ببعض فوجب علمه بالكل غير أن علمه تعالى بالتجددات على وجهين علم لا يتقيد بالزمان وهو

علمه تعالى بوجود كل منهما مقيدا بوقت وجوده على وجه كلى وبعدمه مقيدا بوقت عدمه كذلك على ما سبقت الإشارة إليه في تحرير مذهب الحكماء وهو باق ازلا وابدا لا يتغير ولا يتبدل وعلم يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالمجدد المعين بانه وجد او زال وهذا متناه بالفعل حسب تناهى المتجددات وغير متناه بالقوة كالمجددات الابدية متغير متبدل الا ان تغيره لا يوجب تغيرا في صفة العلم ولا تغيرا امر حقيق في ذاته تعالى بل يوجب تغيرا ضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه وقوله عند تعلقها بها إشارة الى دفع ما يقال من ان جميع المعلومات لو كانت منكشفة له تعالى يلزم ان يكون عالما في الازل بان زيدا دخل الدار وهو جهل تعالى عنه ومن ههنا ذهب ابو الحسين البصري الى انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فدفعه بان الموجب لانكشاف العلوم لانفس العلم بل تعلقه وهو متعلق في الازل بان زيدا سيدخل الدار حتى اذا دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بانه دخل (قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) اعلم ان القدرة عند المحققين تعلقين

تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهى
صفة ازلية توجب صحة العلم (والقوة) وهى
بمعنى القدرة (والسمع) وهى صفة تعلق بالسموعات
(والبصر) وهى صفة تعلق بالمبصرات

تعلق معنوى لا يترتب عليه
وجود المقدور بل تمكن
القادر من ايجاده وتركه
وهذا التعلق لازم للقدرة
القديمة قديم بقدمها

ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود « فيدرك »
المقدور أو عدمه القائلين بان المعدوم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير والتكوين
والايجاد ونحو ذلك والاضهر انه حادث عند حدوث المقدور وفي كلاهم ما يشعر
بانه قديم لكنه بوجود المقدور لافي الازل بل في وقت وجوده فيما لا يزال وظاهر
قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها يدل على ان المراد بالتعلق هو المعنى الثانى وانه
حادث ولعله اختاره لقوته لكن الاوفق بكلام المتن ان يراد المعنى الاول اذ التعلق الموجب
لوجود المقدور عند القائلين بالتكوين ليس للقدرة بل للتكوين على ما سيجى تفصيله
(قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة كما هو المشهور ايماء الى انه يكفي في التميز واختم
لفظ الصحة اذ الحياة لا توجب العلم (قوله والقوة وهى بمعنى القدرة) لم يتعرض لافرادها
بالذكر والفصل بينها وبين القدرة بالحياة خلفاء وجههما على ما لا يخفى وما قيل من انه
تنبيه على انها ترادف القدرة وان الله تعالى يطلق عليه لفظ القوى فالثانى بعيد يا بى
عنه مقامه على انهم فسروا قوة الله بكمال قدرته بحيث لا يتأبى عليها ممكن فيكون ذلك
معنى آخر للفظ القوة غير القدرة والاول أبعد منه بل فيه شبهة تصرح بالبيان

(قوله فيدرك) اى السموعات والمبصرات ادراكا تاما لا على لاسيل الخيل اى ملاحظة المحسوسات بعد غيوبتها عن الحس ولا على سبيل التوهم اى ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصدقة زيد وعداوة عمرو ولا على تأثير حاسة وانطباع صورة فى الحدة كما فى ابصارنا او وصول هواء مكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وقرعه للعصبية المفروشة فى مقعره كجلدة الطبله كما فى سمعنا ويمكن ان يعتبر تأثير الحاسة فيهما معا وهو ظيل يمكن اعتبار وصول الهواء كذلك لان ابصارنا محتاج الى توسط هواء مشف بين الرأى والمرئ وفى هذا رد على من ينكر السمع والبصر فى حقه تعالى متمسكا بانهما مشروطان بما لا يتصور فى حقه تعالى وذلك لان اشتراطهما بما ذكر ممنوع وحصولهما فى حقا بمجرد جريان العادة بذلك وقوله ولا يلزم من قدمهما قدم السموعات والمبصرات اشارة الى ابطال تمسك آخر لهم فى ذلك واعلم ان الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك الحواس علم بمتعلقاتها لم يلزم من كونه

تعالى سمعا بصيرا ان يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بسببهما السموعات والمبصرات وقد عرفت ان الجمهور خالفوه فى ذلك فلزمهم ان يجعلوهما صفتين زائدتين على العلم لكن المنقول عن الامام ان الفلاسفة والكعبي

فَقَدْ رَكَ إِدْرَاكَ تَامًا لَا عَلَى سَبِيلِ التَّخِيلِ وَالتَّوْهَمِ وَلَا عَلَى طَرِيقِ تَأَثُّرِ حَاسَةٍ وَوَصُولِ هَوَاءٍ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِيهُمَا قِدَمُ الْمَسْمُوعَاتِ وَالْمُبْصَرَاتِ كَمَا لَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ قِدَمُ الْمَعْلُومَاتِ وَالْمَقْدُورَاتِ لِأَنَّهَا صِفَةٌ قَدِيمَةٌ تَحْدُثُ لَهَا تَعَلُّقَاتٌ بِالْحَوَادِثِ (وَالْإِرَادَةِ وَالْمَشِئَةِ) وَهُمَا عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ فِي الْحَيِّ تُوجِبُ تَخْصِصَ أَحَدِ الْمَقْدُورِينَ فِي أَحَدِ الْأَوْقَاتِ بِالْوُقُوعِ مَعَ اسْتِوَاءِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ إِلَى الْكُلِّ وَكَوْنِ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ تَابِعًا لِلْوُقُوعِ وَفِيمَا ذَكَرْ تَنْبِيهِ عَلَى الرَّدِّ

وابا الحسين البصرى اولوهما بالعلم بالسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم واما ادراكه تعالى لسائر المحسوسات اعنى الملموسات والمذوقات والمشمومات على ما حكاه رحمه الله عن امام الحرمين من ان الصحيح المقطوع به عندنا وصفه تعالى باحكام الادراكات المتعلقة بها وان لم يحز وصفه باللس والذوق والشم لما ان ذلك ينبئ عن اتصالات يجب تنزيهه تعالى عنها فعند الشيخ الاشعري لا حاجة فى ذلك الى صفة اخرى غير العلم واما عند غيره ممن اعتبر فى العلم تعلقه بالمعانى فيحتاج الى صفة اخرى هى مبدأ لذلك ومن ههنا عد بعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وراء التكوين فتدبر (قوله لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات) يؤيد ما ذكرنا من انه اختار ان لايجاد اثر القدرة وان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث (قوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) اما تساوى نسبة القدرة فشئ ظاهر لم ينكره

احدوا ما كون تعلق العلم تابعا للوقوع بمعنى ان العلم انما يتعلق بوقوع شئ معين لانه في نفسه كذلك والالكان جهلا فقد منع ذلك في العلم الفعلي للقطع بان احدا يتصور امر امن الامور ويصدق بتضمنه لمصلحة من المصالح فيفعله لكن الاصحاب قد جزموا القول باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لا يكون داعيا الى الفعل مالم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا على ذلك بانه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقعه على ما هو عليه تخصيص بلا مخصص وبما ينه على ذلك انا كثيرا ما نتصور امر او نعلم فيه مصلحة لكننا لانفعله لكسل مانع او لحياء او لنحو ذلك مالم يحصل لنا المعنى المسمى بالارادة وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ينبغي ان لا يتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لا يكفي في فعله فان هذا العلم لازم ذاته لا يفارقه قطعا والازم تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا التزم الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم بان ايجاده تعالى للعالم على النظام المشاهد تابعة لعلمه بوجه الكمال فيه نعم قد اورد على القول بالارادة انه جاز تعلق الارادة بكل

واحد من الضدين بدلا	على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات
عن الآخر فتعلقها باحدهما	الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه
ترجيح بلا مرجح ان لم يكن	ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غير ذاته
كذلك بل كان تعلقها	امر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات

باحدهما مقتضى ذاته فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور « ولو شاء » اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لا وجوبا مترتبا على تعلق ارادته بل لم يجز منه الا وقوع هذا الضد وغاية ما امكن ان يقال فيه ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها لا بمعنى ان ذاتها يقتضى التعلق به البتة بل بمعنى انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها وهذا خاصة الارادة فلا يجوز مثله في غير الارادة فتأمل (قوله على من زعم ان المشيئة قديمة) زعمت الكرامية ان المشيئة صفة واحدة متعلقة بجميع ماشاء الله من الحوادث من حيث يحدث واما الارادة فتعددة وحادثة حسب تعدد الحوادث وحدوثها وهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى على ما سمعت من قبل (قوله وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب) المشهور ان القول بان معنى كونه تعالى مريدا انه ليس بمكره ولا ساء ينسب الى النجاشي في احد قوليه والقول بان معنى ارادته فعل غيره امر به ينسب الى الكعبي ومعنى ارادته تعالى فعل نفسه عنده علمه به وهو المراد مما وقع في المواقف قال الكعبي هي في فعله العلم لا ما وقع في شرحه من تفسيره بالعلم بما في الفعل

من المصلحة فانه قول ابى الحسين البصرى ووقع فى كلامه رجه الله مايدل على ان كثيرا من معتزلة بغداد ذهبوا الى ان ارادته تعالى فعل نفسه انه ليس بمكره ولا ساء وفعل غيره امره به وينبغى ان يكون هذا هو المراد مما ذكر فى الكتاب قال والاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا لانه ليس بمكره ولا ساء ليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادته تعالى وفيه تأمل اذ المقصود انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لقيام ^{صحح} الاطلاق فيه ايضا فتدبر (قوله ولو شاء لوقع) لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا ولقوله عليه السلام ما شاء الله كان وقد تلتقته الامة بالقبول ودار على لسان السلف والخلف وتأويله بان المراد ما شاء الله مشية

قسرو الجساء عدول عن الظاهر من غير دليل (قوله وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه) كما اذا خبر بوقوع نسبة تامة وهو عالم بارتفاعها ولا شك انه فى حال الاخبار يجد فى نفسه معنى ايجابيا تدل المحاطب عليه بعبارته وايس ذلك علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا له ولا ظنا اياه ولا شكافيه لظهور ان شيئا من ذلك غير حاصل له فايقال من

ولو شاء لَوَقَعَ (والفعل والتخليق) عبارة عن صفة ازلية يُسمى التكوين وسيجى تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والامانة وغير ذلك مما أُسند الى الله تعالى كل منهار اجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هى التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للأفعال (والكلام) هو صفة ازلية غير عنها بالنظم المستمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يَأْمُرُ وَيَنْهَى وَيُخْبِرُ يَجِدُ مِنْ نَفْسِهِ معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يُخْبِرُ الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قديماً مُرَّبِّماً لا يُرِيدُهُ

ان ما ذكره انما يدل على مغايرته لليقين دون سائر اقسام الادراكات غفول عن قوله وهو يعلم خلافه وكذا لا يرد ما يقال من ان ذلك لا يتم فى الواجب وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد لان ما ذكره تصوير للكلام النفسى وكشف عن ماهيته خلفاء فيها ولذلك انكره غير الاشاعرة واما البرهان على ثبوته له تعالى فيجى من بعد اسطر واعلم ان الكلام النفسى على ما ذكره من تصويره عبارة عن مدلول الكلام اللفظى وقد نبه القوم على المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسى اى المعنى الحاصل فى النفس شئ واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه اى المرادفة من لغة او من لغات بل ربما يدل عليه بغير العبارة من مثل الكتابة والاشارة وغير المتغير غير المتغير وزعم بعضهم انه غير مدلول الكلام اللفظى قائلا ان المعنى الذى

تجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد له القيام واتصف زيد بالقيام تعبيرات عن معنى واحد وانكار ذلك مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغيرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ وهذا عن كلام القوم بمراحل (قوله كن يا امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه) اعترض عليه بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقة الامر ان الامر النفسى الذى هو مدلول الامر اللفظى اعنى الطلب غير حاصل ههنا فنزعم ان هذه الصيغة تعبير عن حالة ذهنية وانكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعا وهذه الصيغة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها ههنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لانكاره وان اراد انها ترجع عن معنى الطلب فلا بد ان يكون متصورا له فذلك المعنى المنصور له ليس له وجود عينى بالاتفاق ولا وجود ذهنى

عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه مالم يعرض له حالة باعثة على التلفظ بهذه الصيغة لم يلفظ بها فلا يلزم ان تكون تلك الحالة كلاما نفسيا بل هو ارادة مريفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف وهذا الكلام بخذا فيره عائد في صورة الاخبار على

كن يا امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله * ان الكلام لفي الفؤاد واثما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا * وقال عمر رضى الله عنه اني زورت نفسي مقالة وكثيرا ماتقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكر لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام

الوجه الذى سبق فتدبر (قوله وتواتر النقل عن الانبياء) فان الارسال « ولما كان » لا يتوقف الاعلى وجود المرسل واتصافه بالصفات التى يتوقف عليها الفعل الاختيارى من الحيوة والقدرة والارادة والعلم اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق فيه علما ضروريا برسائله وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او بغير ذلك ويصدق بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج فى شئ من ذلك الى الكلام بل قيل لا حاجة الى العلم ايضا قال وهذا مكابرة نعم توجه ذلك فى الكلام على ما صرح به الامام وما سبق كان كلاما ظاهريا مشهورا فيما بينهم وقد اجتهدنا فى توجيهه وتمشيطه ما امكن وهذا امتن وامكن (قوله مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام) فان معنى التكلم لغة هو الاتصاف بصفة الكلام لا ايجاد الكلام فى غيره كما يزعمه المعتزلة

في معنى كونه تع متكلما (قوله ولما كان في الثلاثة الاخيرة) ولما كان الباعث على تكرار الاشارة ما ذكره عكس في الاعادة ترتيب الابتداء فقدم ما كان الخفاء فيه اكثر والنزاع اشهر والتفصيل اوفر (قوله لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهى) وايضا الحرف منه مصوت ومنه صامت والمصوت لا يمكن الابتداء به وكذلك الصامت الساكن عند

البعض فالتلفظ بهما مسـبوق بالتلفظ بحرف صامت متحرك وايضا الكلام لا يخلو عن الحروف المتحركة وقد تقرر فيما بينهم ان التلفظ بالحرف المتحرك سابق على التلفظ بحركته وستسمع في هذا كلاما آخر (قوله ومع ذلك فهو قديم) اذ لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى هذا عند الحنابلة واما الكرامية فقد سمعت انهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى فلم يضطروا الى التزام ما يشهد البديهة باستحالة من قدم المؤلف من الاصوات والحروف

ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كثر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفضل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) اى الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له (ازلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهى وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عراض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) اى الكلام (صفة) اى معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التى هى عدم مطاوعة الآلات بما يحسب الفطرة كما فى الخرس او بحسب ضعفها او عدم بلوغها حدا القوة كما فى الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظى دون الكلام النفسى اذ السكوت والخرس انما ينافى التلفظ قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد فى نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك

وقال رحمه الله ولما رأيت الكرامية ان بعض الشراهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه انما كلامه قدرته على التكلم وقوله حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بان كل ما كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث

وما كان مبيناً للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة (قوله فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس) لكن لما كان في الكلام النفسي وضده نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظهما عند اهل العرف واللغة الاعلى الكلام اللفظي وضده (قوله لما ان ذلك البق بكمال التوحيد ولانه لا دليل الخ) الدليل الاول خطابي ويرد على

الثاني ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك غير مفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول (قوله بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات) يريد ان تلك الاقسام ليست انواعاً حقيقية للكلام بل هي انواع اعتبارية له فان الكلام نوع متحصل في نفسه فاذا اعتبر تعلقه بشيء معين على وجه مخصوص يصير خبراً او اذا اعتبر تعلقه به او بآخر على وجه آخر يصير امراً او نهيًا او غير ذلك فذهب ابن سعيد من الاشاعة الى انه ليس لكلامه تعلق ازلي وانما ذلك فيما لا يزال وهو المذكور في الكتاب اذا الامر بدون المأمور والنهي بدون

فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها أمر ناه مخبر) يعني انه صفة واحدة تنكث الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كل منها صفة واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك البق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلاً وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة وردبانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض لبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهي بلامأمر ولا منهي سفة وعبت والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امراً ونهيًا وخبراً فلا إشكال فان جعلناه فالامر في الازل لا يجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورة اهلاً لتحصيله فيكن وجود المأمور في علم الامر

النهي محال وذهب غيره الى ان تعلقاته ازلية وسيجيء الجواب عن دليله « كما (قوله وذهب بعضهم) حكى ذلك عن الامام الرازي ومنهم من قال انه في الازل خسة هي الخبر والامر والنهي والاستفهام والنداء (قوله وردبانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض لبعض لا يوجب الاتحاد) قيل وايضا يمكن ارجاع الجميع

الى كل واحد من الاقسام اذ لا شك في ان لكل واحد نوع استلزام لكل واحد فالتخصيص تحكم وفيه بعد لا يخفى وقد ينبه الفطن من هذا الكلام ان الكلام النفسى يختلف باختلاف الهيئات العارضة له عند الدلالة عليه بالالفاظ المتفاوتة فتدبر (قوله كما اذا قدر الرجل ابناله فامر به بان يفعل كذا) قيل الموجود في هذه الصورة هو العزم على الامر وتخيله لاحقيقته لكننا نفرض ذلك فيما اخبره صادق بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول لمن حضره عنده انى امر ابني ان يشتغل باقتناء الفضائل فبلغوا اليه امرى بل ربما يكتب ذلك بخطه ويأمر بدفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده حينئذ هو العزم على الطلب او تخيله بل هو حقيقة الطلب ولا يعد ذلك سفها وحقا بل كيسا

وحزما واما الخطاب
الشامل للموجود والمعدوم
كما و امر النبي عليه السلام
بالنسبة الى جميع امته
فليس من هذا القبيل فان
مبناء على تنزيل المعدوم
منزلة الموجود تغليب له
عليه وذلك طريقة معهودة
فيما بينهم (قوله والاعبار
بالنسبة الى الازل لا يتصف
بشيء من الازمنة) بان

كما اذا قَدَّرَ الرَّجُلُ ابْنَهُ فَأَمَرَهُ بِأَنْ يَفْعَلَ كَذَا بَعْدَ الْوُجُودِ
وَالْأَخْبَارُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِزْلِ لَا يَتَصِفُ بِشَيْءٍ مِنَ الْإِزْمَنِ أَذْلاً
مَاضِيٍّ وَلَا مُسْتَقْبِلٍ وَلَا حَالٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لِتَنَزُّهِهِ
عَنِ الزَّمَانِ كَمَا أَنَّ عِلْمَهُ أَزَلِيٌّ لَا يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِ الْإِزْمَانِ وَلَمَّا صَرَحَ
بِأَزَلِيَّةِ الْكَلَامِ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ أَيْضاً قَدِ يَطْلُقُ
عَلَى هَذَا الْكَلَامِ النَّفْسِي الْقَدِيمِ كَمَا يَطْلُقُ عَلَى النَّظْمِ الْمَتْلُوقِ
الْحَادِثِ فَقَالَ (وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ)
عَقَّبَ الْقُرْآنُ بِكَلَامِ اللَّهِ لِأَذْكَرِ الْمَشَائِخِ مِنْ أَنَّهُ يُقَالُ
الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَلَا يُقَالُ الْقُرْآنُ
غَيْرُ مَخْلُوقٍ لَوْلَا يَسْبِقُ إِلَى الْفَهْمِ أَنَّ الْمُؤَلَّفَ
مِنَ الْأَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ قَدِيمٌ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْحَنَابِلَةُ

يكون الزمان ظرفا له نفسه بل هو مجرد عن الزمان وان كان حكمه مقيدا به مثلا نقول
زيد موجود في الوقت الفلاني معدوم في غيره وداخل في الدار في وقت معين من وقت
وجوده خارج عنها في غيره بخلاف قولنا سيدخل زيد الدار ودخل فان الاخبار مقيد
في الاول بزمان سابق على زمان الدخول وفي الثاني متأخر عنه وذلك انما يتصور
اذا كان المنجر زمانيا وعلم الله تعالى متعلق بالحادث على الوجه الاول تعلقا ازليا لا يتغير
ولا يتبدل وعلى الوجه الثاني ولكن لا بالنظر الى ذاته تعالى بل بالنظر الى زمان آخر وجود
ذلك الحادث في زمانه او قبل او بعده كما قد سلف وقد يقع مثل ذلك في اخباراته (قوله
لئلا يسبق الى الفهم) وانما سبق ذلك لما شاع من اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف
عند اهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقه ما لم يتفق مثل ذلك في اطلاق كلام الله

تعالى ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقدمها (قوله جهلا او عنادا) قال رحمه الله وكفى على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا (قوله من التأليف والتنظيم الخ) اراد بالتأليف مجرد التركيب

من الكلمات والجمل وبالتنظيم جعلها مترتبة المعاني متناسقة الدلالات حسب ما يقتضيه العقل وبالا نزال نقله من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا وذلك بقرينة وقوعه في مقابلة التنزيل المراد به نقله من سماء الدنيا الى الارض بدفعات لما في باب التفعيل من الدلالة على كثرة الفعل فقد روى انه تعالى انزل القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة في الصحف ثم نزل منها الى النبي عليه السلام منجما موزعا في ثلث وعشرين سنة على حسب المصالح وكفاء الحوادث ولا شك ان الكلمات والجمل وجود

جهلا او عنادا واقام غير الخلق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيحا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا ترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والا فتحن لانقول يقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسى ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل من الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظى الحادث بذاته تعالى فتعين النفسى القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحيا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لانا قائلون بحدوث التنظيم وانما الكلام فى المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلم اذهبوا الى انه تعالى متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى مجالها و ايجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها

بعضها مشروط بانقضاء البعض فالمؤلف منها حادث وكذا الانزال والتنزيل « والا » لا يصح على الصفة القديمة وكذا العربى والمسموع والفصحى هو اللفظ والمعجز يجب مقارنته لدعوى النبوة فيكون حادثا (قوله الى غير ذلك) كاتسامه بالافتتاح والاختتام واتصاف بعضه بالتشابه وبعضه بالاحكام وانقسامه الى السور والآيات وتيمزه بالفواصل

والغايات ومنه كونه ذكر كما قال الله تعالى وهذا ذكر وان له ذكرك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث (قوله والصحيح اتصاف الباري تعالى

بالاعراض المخلوقة له) ان اراد انه يلزم صحة قيام تلك الاعراض بذاته تعالى فالملازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم صحة حل تلك الاعراض عليه تعالى حل الاشتقاق فالمناسب ان يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا لم يصح ذلك لغة وشرعا (قوله فالكاتب تدل على العبارة وهي على ما في الازهان وهو على ما في الاعيان) بيان العلاقة الصحيحة لو صف الكلام القديم بما هو من صفات الالفاظ المنطوقة الخيلة ونقوش الكتابة ثم ان الوجودين الالين من هذه الوجودات الابعة وجود ان حقيقين لمعروضهما عارضان له حقيقة الا ان الاول منهما وجود اصلي به تصدر آثاره وتظهر احكامه وفيه يعتبر قدمه وحدوثه والثاني على تقدير ثبوته وجود ظلي لا يترتب آثاره

وَالصَّحَّحَ اتَّصَافَ الْبَارِي تَعَالَى بِالْأَعْرَاضِ الْمَخْلُوقَةِ لَهُ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عَلَوًّا كَبِيرًا وَمِنْ أَقْوَى شَبِّهِ الْمَعْتَزَلَةِ إِنَّكُمْ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ لِمَا نُقِلَ الْيَنَابِينَ دَفْعِي الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا وَهَذَا يَسْتَلْزِمُ كَوْنَهُ مَكْتُوبًا فِي الْمَصَاحِفِ مَقْرُوءًا بِاللِّسَنِ وَمَسْمُوعًا بِالْأَذَانِ وَكُلُّ ذَلِكَ مِنْ سِمَاتِ الْحَدُوثِ بِالضَّرُورَةِ فَاشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ (وَهُوَ) أَيْ الْقُرْآنَ الَّذِي هُوَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى (مَكْتُوبٌ فِي مَصَاحِفِنَا) أَيْ بِأَشْكَالِ الْكِتَابَةِ وَصُورِ الْحُرُوفِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ (مَحْفُوظٌ فِي قُلُوبِنَا) أَيْ بِالْأَلْفَاظِ الْخَيْلَةِ (مَقْرُوءٌ بِاللِّسَنِ) بِالْحُرُوفِ الْمَلْفُوظَةِ الْمَسْمُوعَةِ (مَسْمُوعٌ بِأَذَانِنَا) بِذَلِكَ أَيْضًا (غَيْرُ حَالٍ فِيهَا) أَيْ مَعَ ذَلِكَ لَيْسَ حَالًا فِي الْمَصَاحِفِ وَلَا فِي الْقُلُوبِ وَاللِّسَنِ وَالْأَذَانِ بَلْ هُوَ مَعْنَى قَدِيمٌ قَائِمٌ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى يُلْفَظُ وَيُسْمَعُ بِالنِّظْمِ الدَّالِّ عَلَيْهِ وَيُحْفَظُ بِالنِّظْمِ الْخَيْلِ وَيُكْتَبُ بِنُقُوشِ وَصُورِ وَأَشْكَالٍ مُوضُوعَةٍ لِلْحُرُوفِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ النَّارُ جَوْهَرٌ مُحَرِّقٌ يَذْكُرُ بِاللِّفْظِ وَيَكْتُبُ بِالْقَلَمِ وَلَا يَلْزِمُ مِنْهُ كَوْنُ حَقِيقَةِ النَّارِ صَوْتًا وَحَرَفًا وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ الشَّيْءَ وَجُودًا فِي الْأَعْيَانِ وَوَجُودًا فِي الْأَذْهَانِ وَوَجُودًا فِي الْعِبَارَةِ وَوَجُودًا فِي الْكِتَابَةِ فَالْكِتَابَةُ تَدُلُّ عَلَى الْعِبَارَةِ وَهِيَ عَلَى مَا فِي الْأَذْهَانِ وَهِيَ عَلَى مَا فِي الْأَعْيَانِ فَحَيْثُ يُوصَفُ الْقُرْآنُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْقَدِيمِ كَمَا فِي قَوْلِنَا الْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ فَالْمُرَادُ بِهِ حَقِيقَتُهُ الْمَوْجُودَةُ فِي الْخَارِجِ وَحَيْثُ يُوصَفُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْمَخْلُوقَاتِ وَالْمَحْدَثَاتِ يُرَادُ بِهِ الْأَلْفَاظُ الْمَنْطُوقَةُ وَالْمَسْمُوعَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْآنِ أَوِ الْخَيْلَةَ كَمَا فِي قَوْلِنَا حَفِظْتُ الْقُرْآنَ أَوِ الْأَشْكَالَ الْمَنْقُوشَةَ كَمَا فِي قَوْلِنَا يَحْرُمُ لِلْمُحَدِّثِ مَسُّ الْقُرْآنِ

عليه ولا يعتبر فيه حدوثه او قدمه واما الاخير ان فليسا عارضين لما نسب اليه حقيقة بل لما يدل عليه من اللفظ والنقش الدال عليه وظاهر ان حدوثهما لا يستلزم حدوث مدلوليهما (قوله وحيث

يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنظومة والمسموعة) اى يلاحظ فيه اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة السابقة وكذا الكلام في قوله او التخيلة وقوله او الاشكال المنقوشة ومن خفى عليه اعترض بان هذا جواب آخر لا تحقيق لجواب المص ثم انى اراك ينقدح لك من التحقيق الذى اورد لتلخيص جواب المصنف ان مرادهم من الكلام النفسى هو مدلول الكلام اللفظى فلا تكن في مرية من ذلك (قوله ولما كان دليل الاحكام) قد ظهر مما سبق ان القرآن حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ تجاوز من باب تسمية الدال باسم المدلول

ولما اشتهرين الاصوليين انهم يقولون ان القرآن اسم للفظ والمعنى جميعا اشار الى ان المعنى المجازى لما كان هو المناسب لغرضهم تعارفوا عليه فجعلوه اسما له وعرفوه بما يناسبه فلا ينافى ذلك ما ذكرناه (قوله فوسى عليه السلام) يريد لما كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل مناقض سمع ما يدل عليه فامعنى اختصاص موسى عليه السلام باسم التكليم فاجاب بانه سمع صوتا دالا على كلامه مخلوقا له من غير دخل

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحاق الإسفرائينى وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله فعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت فلان فوسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والمالك خضع باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفضل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجاع على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور فى النظم المؤلف المفضل الى السور والآيات

كسب لعبد من عباده وان كان من جهة واحدة قال رحمه الله الى هذا ذهب الشيخ «اذلا» ابو منصور والاستاذ ابو اسحاق وقيل سمعه بصوت من جميع الجهات واختار الامام الغزالي انه سمع كلامه الازلى من غير صوت ولا حرف كما يرى فى الآخرة ذاته بلا كم ولا كيف (قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة) يعنى انه قد علم من الكلام السابق ان كلام الله تعالى حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ مجاز اذ تعارف الاصوليين وتعريضهم انما هو فى لفظ القرآن فيلزم ان يصح نفيه عن اللفظ اذ اقوى امارات المجاز صحة نفي المعنى الحقيقى

واقوى امارات الحقيقة عدم صحته والنفي ههنا غير صحيح بالاجماع (قوله اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة) اذ لا معنى لدعوة العرب الى المعارضة والاتيان بمثل صفة قديمة له تعالى وفيه بحث لان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعاني المتناسقة المدلولة للالفاظ المترتبة فكيف لا يتصور من العرب تنسيق المعاني على وجه يبلغ رتبتهما في البلاغة وان لم يكن قديمة مثلها على انهم ينكرون قدمها ويجعلونها من ترتيب النبي عليه السلام والمقصود من التحدى الزامهم لاطلب اتيان مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التي بها

يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبلاغة والبراعة انما هي حال المعاني المترتبة في النفس لآجال الالفاظ المنطوقة وان الاعجاز ليس لامر يرجع الى اللفظ بل لامر يرجع الى ترتيب المعنى في النفس فالاولى ان يتمسك في ذلك بان المعجزة يجب مقارنتها لدعوى النبوة كما هو المشهور (قوله انما هو باعتبار دلالة على المعنى) فيكون منقولا عرفيا حتى لو استعمل بحسب الوضع الثاني في المعنى الاول كان مجازا كما ان استعماله

اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الإعجاز والتحدى الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظه ووضع ذلك انما هو باعتبار دلالة على المعنى ولانزاع لهم في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه يديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء

بحسب الوضع الاول في الثاني مجاز لكنهم لا يتحاشون عن تسمية مثله مشتركا نظرا الى انه يصح استعماله في معنياه بطريق الحقيقة نظرا الى اشتراك اهل الاستعمال في وضعيه ومن ههنا يتوهم انه مشترك (قوله من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء) يعنى انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه متعاقب الاجزاء في الوجود قديم فانه يديهي الاستحالة (قوله بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء) ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتيب وصعي وهيئة تأليفية كيف والحروف بدونه لا تكون كلمة والكلمات بدونه لا تكون كلاما

والدلالة على المعاني الوضعية والمزايا الخطابية لا يتم بدونها بل معناد ليس ههنا ترتب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في القراءة فانه لا يمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف ما لم نفرغ عن بعضها لعدم مساعدة الاتيان للتلفظ بجميع الحروف معا بخلاف وجودها في ذات الباري تعالى فان وجود جميعها هناك معا لازم لذاته تعالى دائم بدوامه فلا يلزم حدوث شيء منها ومما يحاكي ذلك محاكاة بعيدة وجود

بالفاظ في نفس الحافظ
فان جميع الحروف بهيئاتها
التأليفية العارضة
لمفرداتها ومركباتها
محفوظة في نفسه مجتمعة
الوجود فيها ليس وجود
بعضها مشروطا بانقضاء
البعض وانعدامه عن
نفسه وحالتها مثل حال
الحركة بمعنى التوسط
والحركة بمعنى القطع
والفرق بان وجود
الحروف على هذا الوجه
في ذاته تعالى بالوجود
العيني وفي نفس الحافظ
بالوجود الظلي الخيالي
لا يضرنا اذا الغرض مجرد
التصوير والتفهيم لا اثباته
بطريق التمثيل فيبطل ما
يتوهم انها لم يكن
بينها ترتب لا يبقى فرق بين

٩ بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء
في نفسه كلقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء
وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل
في اللفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى
قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله
تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلام الله سمعه غير مرتب
الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم
وهو جيد لن يتعلل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف
المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم
البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن
لا نتعلل من قيام الكلام بنفس الحافظ اذ لا يكون صور
الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها
كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ
كان كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه
بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع
ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود
(صفة لله تعالى) لا طباق العقل والنقل على انه خالق
للعالم مكوّن له وامتناع اطلاق المشتق على الشيء من غير
ان يكون مأخذا الاشتقاق وصفاله قائما به (ازلية) لوجوده

لمع وملع ونظائرهما وما ذكره رحمه الله من ان قيام الحرف والصوت « احدها »
بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا فان اراد
ان كيفية قيامه به غير معقولة لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لا يجوز ذلك عقلا
فلا يخفى فساد فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى
لا بد لنفي ذلك من دليل (قوله ونحن لا نتعلل من قيام الكلام بنفس الحافظ

هذا مسلم لكن لا يضر بالمقصود والظاهر ان الشارح فهم من نفى الترتيب بين الاجزاء نفى الترتيب الوضعي والهيئة التأليفية وذلك باطل قطعاً اذ لا يتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية او ذوقية بل المقصود منه نفى تعاقبها في الوجود كما عرفت وقد استشكل عليه ايضاً ان القرآن ان كان اسماً لخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لا يكون المنقول بين دفتي المصاحف والمقروء باللسن والمحفوظ في الصدور نفس القرآن بل مثله وان جعل اسماً لنوعه يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذ لم ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعاً بازاء اللفظ المنطوق المنظوم فالترديد عليه لا يشفيه وقد اجيب عن ذلك بأنه اسم للمؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه وما يقرؤه كل احد مثله لا عينه واختار المولى الشارح انه اسم له لا من حيث تعيين المحل فيكون واحداً نوعياً وكل ما يقرؤه قارئ نفسه لا مثله وكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وما ذكر من انه يلزم صحة نفيه عن ذلك ان اريد صدق سلبه فاللازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اريد سلب كون لفظ القرآن موضوعاً بازائه بخصوصه او سلب كون مسمى القرآن نفسه فبطلانه ممنوع كما ان لفظ الانسان غير موضوع بازاء زيد وليس مسماء اعني

* الاول انه يتمنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر
* والثاني انه وصّف ذاته في كلامه الازلي بأنه الخالق
فلو لم يكن في الازل خالقاً لزم الكذب والعدول الى المجاز
اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير
تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه
بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو
عليه من الاعراض * والثالث انه لو كان حادثاً فامّا بتكوين
آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون
العالم مع انه مشاهد وامّا بدونه فيستغنى الحادث
عن الحديث والاخبار وفيه تعطيل الصانع * والرابع انه

ماهية الانسان نفس زيد (قوله الاول انه يتمنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يريد انه قد ذكر انه صفة الله تعالى فيكون قائماً بذاته تعالى اذ لا معنى لقيام صفة الشئ بغيره فتكون ازلية (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض) اي عليه تعالى فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر على البياض وكاتب ومتحرك الى غير ذلك ولا شك في بطلانه (قوله فامّا بتكوين آخر فيلزم التسلسل) قيل فيه منع لجواز ان يكون تكوين التكوين نفسه والجواب ان التكوين مكوّن بالنسبة الى تكوينه وسيجيء ان التكوين غير المكون ثم قيل ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به الباري تعالى اذ لا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشئ على وجوده وفيه ان اقتضاء ذات الشئ وجوده قدمه جهور المعتلاء وخصه قوم بالواجب

تعالى وتجويز ذلك في غيره يسد باب اثبات الصانع (قوله لو حدث لحدث اما في ذاته) لم يلتفت الى المقدمة التي بنى عليه الدليل الاول اعني امتناع قيام صفة الشيء بغيره لما يمكن فيها من خلاف البعض تكثير الدلالة واشعارا بأنه يمكن اتمام الدليل على المطلوب بدونها (قوله ومبني هذه الادلة اه) اما الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى واما الثاني فلانه لا يلزم من كونه خالقاً في الازل وجود صفة حقيقية فيه اذا خلق التكوين والايجاد واشباهها من الامور الاضافية واما الثالث فلان الاضافات لما لم تكن موجودة لم يحتاج في تجدداتها الى التكوين واما الرابع فلما مر في الوجه الاول (قوله ومحيا ومميتا) فيه اشارة الى انه لا نزاع في ان نفس الاحياء والامانة والخلق والتخليق والايجاد والاخراج من الوجود الى

العدم من قبيل الاضافات لا كما يشعر به ظاهر كلام المشايخ من انها امور موجودة هي التكوين وسيصرح بذلك فيما بعد انما النزاع في انه هل لهذه الاضافات مبدأ حقيقي غير القدرة والارادة مسمى بالتكوين ام لا (قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى) قيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو

لَوْ حَدَّثَ لَحَدَّثَ اِمَّا فِي ذَاتِهِ تَعَالَى فِيصِيرُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ اَوْ فِي غَيْرِهِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ أَبُو الْهَذِيلِ مِنْ اَنْ تَكُونِ كُلُّ جِسْمٍ قَائِمٌ بِهِ فَيَكُونُ كُلُّ جِسْمٍ خَالِقًا وَمُكَوَّنًا لِنَفْسِهِ وَلَا خَفَاءَ فِي اسْتِحَالَتِهِ وَمَبْنًى هَذِهِ الْاَدْلَةُ عَلَى اَنْ التَّكْوِينَ صِفَةٌ حَقِيقَةٌ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَقِيقُونَ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ عَلَى اَنَّهُ مِنَ الْاِضَافَاتِ وَالْاِعْتِبَارَاتِ الْعَقْلِيَّةِ مِثْلُ كَوْنِ الصَّانِعِ تَعَالَى وَتَقْدَسَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَمَعَهُ وَبَعْدَهُ وَمَذْكُورًا بِالسَّنَنِ وَمَعْبُودًا لَنَا وَنُحْيَا وَمُتًى وَنَحْوَ ذَلِكَ وَالْحَاصِلُ فِي الْاَزْلِ هُوَ مَبْدَأُ التَّخْلِيقِ وَالتَّرْزِيقِ وَالْاِمَانَةِ وَالْاَحْيَاءِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَلَا دَلِيلَ عَلَى كَوْنِهِ صِفَةً أُخْرَى سِوَى الْقُدْرَةِ وَالْاِرَادَةِ بِخَصْمَتِهِ عَنْ نَفْسِهِ

المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وأن لم «فان» يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى والظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره ويريد بالمعنى الذي يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية فتقول ذلك المبدأ في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاته عن سائر الذوات هذا على رأينا واما على رأى الحكماء فالقادر لفعله مباد معلومة والموجب ان كان واجبا فذلك المبدأ نفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز ان يكون نفس ذاته او جزئه او خارجا لازما او عارضا وجوديا او عدميا واذا تعدد العلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيئا مما ذكر وبالجملة ادعاء كون المعنى

هذا هو المبدأ
الذي هو
الفاعل
في
الخلق
والايجاد
والاخراج
من الوجود
الى العدم
من قبيل
الاضافات
لا كما يشعر
به ظاهر
كلام
المشايخ
من انها
امور
موجودة
هي
التكوين
وسيصرح
بذلك
فيما
بعد
انما
النزاع
في انه
هل
لهذه
الاضافات
مبدأ
حقيقي
غير
القدرة
والارادة
مسمى
بالتكوين
ام لا
(قوله
ولا دليل
على كونه
صفة
اخرى)
قيل
والذي
يخطر
بالبال
ان
التكوين
هو

هذا هو المبدأ
الذي هو
الفاعل
في
الخلق
والايجاد
والاخراج
من الوجود
الى العدم
من قبيل
الاضافات
لا كما يشعر
به ظاهر
كلام
المشايخ
من انها
امور
موجودة
هي
التكوين
وسيصرح
بذلك
فيما
بعد
انما
النزاع
في انه
هل
لهذه
الاضافات
مبدأ
حقيقي
غير
القدرة
والارادة
مسمى
بالتكوين
ام لا
(قوله
ولا دليل
على كونه
صفة
اخرى)
قيل
والذي
يخطر
بالبال
ان
التكوين
هو

الذى يرتبط به الفاعل بالمفعول معنى واحدا قائما بذات الفاعل مشتركا بين الممكن والواجب والقادر والموجب معلوما بالوجدان موجودا فى الاعيان مجامعا لوجود المعلول وعدمه مسمى بالتكوين مع انه لا يوافق مذهبنا بعيد عن الصواب وخروج عن الانصاف ثم ان الوجدان قد لا يعي الانسان فلسنا ننكره لكننا ننكر الموجود به (قوله فان القدرة) جواب عما قالوا ان مبدأ الابداد لا يجوز ان

يكون هو القدرة لان
اثرها صحة الفعل
والترك من الفاعل
فيكون نسبتها الى
الطرفين على السواء
فلا بد من صفة اخرى
تخصص احد الطرفين
(قوله ولما استدل
القائلون بحدوث
التكوين) اى بكونه
من الامور الاضافية
المجددة لا من الصفات
الحقيقية القديمة ولهذا
جعل هذا الوجه
فى المقاصد معارضة
لنفي التكوين (قوله
والمكون حادث بحدوث
التعلق) قيل الانسب

بكلام المتن ان يقال التكوين متعلق في الازل بوجود المكون فيما لا يزال وفيه ان تعلق التكوين هو اليجاد والاخراج من العدم الى الوجود وسيجيئ ان القول بتحقيقه بدون المكون سفسطة وحل المتن ان الله تعالى موصوف في الازل بكونه مكوّناً للعالم ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فالحاصل في الازل هو مبدأ التكوين اى اليجاد لانفسه (قوله وما يقال اى في الجواب

ای مریض بستمه لال تقاضا
و حاصل منع المکرونة فی قوله لولا
قدم المکونات

ای کلباء و صفاء

عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بأن قدمه يستلزم قدم المكون (قوله
اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير) بناءً على ان علة الحاجة الى الغير يعتبر فيها

الحدوث بأن يكون
نفسها او جزءها او
شرطها ومبنى الجواب
على ان العلة هي الامكان
على ما صح عند المتأخرين
(قوله كان القول بتعلق
وجوده بتكوين الله تعالى
قولا بحدوثه) بناءً على ان
القديم لا يستند الى المختار
وقد عرفت ما فيه (قوله
ومن ههنا) اى مما ذكر
من ان الحادث عندهم
مالو وجوده بداية والقديم
بخلافه جعل ذلك
التنصيب رداً على
الفلاسفة اذ لو اريد
بالحادث عندهم ما يتعلق
وجوده بالغير وأن لم يكن
له بداية لم يصلح ذلك
رداً لهم اذ هم قائلون
بحدوث العالم بجميع
اجزائه بهذا المعنى (قوله
والحاصل) تلخيص
الجواب المصنف بعد ابطال
ما يقال في معرض الجواب

اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق
وجوده به ففيه نظر لان هذامعنى القديم والحادث بالذات
على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث
مالو وجوده بداية اى يكون مسبوقاً بالعدم والقديم بخلافه
ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى
لجواز ان يكون محتاجاً الى الغير صادراً عنه دائماً بدوامه كما
ذهب اليه الفلاسفة فيما ادَّعوا قدمه من الممكنات كالهَيُولَى
مثلاً نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار
دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا
يُقال ان التنصيب على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد
على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهَيُولَى والافهم انما
يقولون بقديمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم
تكوّنه بالغير والحاصل انا لانسلم انه لا يتصور التكوين
بدون وجود المكوّن وان وزانه معه وزان الضرب
مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون
المضافين اعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة
حقيقية هي مبدأ الاضافة التى هي اخراج المعدوم من العدم
الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة
الشايع لكان القول بتحققها بدون المكوّن مكابرة وانكاراً
للضرورة فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض
مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه
من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم هو بخلاف فعل
البارى فانه ازالى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول

(قوله فلا يندفع بما يقال) لما فرغ عن تحقيق جواب المصنف اشار « وهو »
الى ابطال جواب آخر تقريره ان ازالة التكوين لا تستلزم ازالة المكون لانه لما كان

ازليا مستمرا الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتختلف المعلول عن علته في شئ ولم يكن كالضرب بلامضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم

ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية (قوله وهو غير المكون) هذا ابتداء بحث قد خالف الاشعري فيه الجمهور وزعم ان التكوين عين المكون والتأثير نفس الاثر فالمراد من كونه غيره نفي كونه نفسه لا المغايرة بمعنى صحة الانفكاك فانه بحث آخر لم يحوموا حوله ولما كان بطلان ما نقل عن الشيخ ظاهرا اوله الشارح رحمه الله سيحى (قوله لان الفعل) اى التكوين لا تعلقه وقد شاع استعمال الفعل والخلق والايجاد نحو ذلك فى صفة التكوين (قوله فيكون قديما مستغنيا عن الصانع) لما عرفت من ان الشئ الذى يقتضى ذاته وجوده هو هو الواجب (قوله سوى انه اقدم منه) اى متقدم عليه (قوله فليس ههنا الا الفاعل والمفعول) يرد عليه انه لا يصح بهذا القدر

(وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكوّنا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكوّن بالتكوين الذى هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكوّنه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا للعالم مخلوقا فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكوّنا لاشياء ضرورة انه لا معنى للمكوّن الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر اسودّ وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والاسواد وهما واحد فحلّهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغير الفعل والمفعول ضرور بالكنه ينبغى للعاقل ان يتأمل فى امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالة بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلّ منهم تحميلا صحيحا يصلح محللا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج

ان يكون الفعل عين المفعول بل قد سبق ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الوجود فا ذكره يقتضى عدم صحة الحمل لاصحته على ان جعله نفس المفعول دون الفاعل تحكم لا بدله من توجيهه ويمكن

ان يقال ان الافعال التي هي غير التكوين والايجاد احداث حالة في المفعول وتغيير له من حال الى حال كالقطع والكسر والصبغ والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة

في متعلقاتها وجودية كانت او عدمية بخلاف مثل التكوين والايجاد فان اثره نفس المفعول لاحالة فيه لان وجود الشيء عينه عند الشيخ ولما اراد ان ينبه على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع في عبارتهم ولما كان وجود الاشياء زائداً على ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود على قياس سائر الافعال فحاصل النزاع يرجع الى الوجودات هل هي نفس الماهيات ام زائدة عليها فتأمل والله الموفق والمعين (قوله بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر) ويرد عليه ان هذا القدر لا يفيد كون احدهما

بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكوّناتها وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجاباً له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلق قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تقرّبه بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جداً وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت امانة وبالصورة تصويراً وبالرزق ترزيقاً الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته) كرّر ذلك تأكيداً وتحقيقاً لإثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص الكونيات بوجه دون وجه في وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لافاعل بالارادة والاختيار

عين الآخر لجواز ان يكون الوجود معدوماً في الخارج وعارضاً للماهية في «التجارية» نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين (قوله فلا يتم ابطال هذا الرأي) قد عرفت ركازاً تأويله

وما هو الحق فيه فظهر لك ان ابطاله انما يتم ببيان زيادة الوجود على الماهيات وقد حقق ذلك في موضعه (قوله والتجارية من انه تعالى يريد بذاته لا بصفته) هذا هو احد قولي التجار وقوله الاخر ما سبق من ان معنى كونه مریدا انه ليس بمكره في فعله ولا ساه ولا مغلوب وانما يتعرض له ههنا لما قال رحمه الله من ان هذا موافقة للفلاسفة في نفى كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار ولم يتعرض ايضا لما ذهب اليه الكعبي من ان ارادته تعالى لفعل نفسه علمه ولفعل غيره امره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها علمه بنفع في الفعل

اذ لا يصح قول المصنف
صفة الله تعالى ازلية
قائمة بذاته ردالهما فتأمل
(قوله دليل على كون
صانعه قادرا مختارا) فان
من امعن في تأمل اجزاء
العالم جملة وفرادى
وامعن نظره في الحكم
المودعة فيها اضطر الى
الجزم بأن صانعه لا يخفى
عليه خافية وان عنايته
على جميع ذلك محتوية
والحكماء ايضا لا ينكرون
ذلك وانما ينكرون انبعث
القصد والطلب لما فيه من

والتجارية من انه تعالى يريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة
من انه يريد بارادة حادثة لا في محل والكبرائية من ان ارادته
حادثه في ذاته والدليل على ما ذكرنا الايات الناطقة باثبات
صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام
صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا
نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل
على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان
صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلّف
المعلول عن علته الموجبة (ورؤية الله تعالى) بمعنى
الانكشاف التام بالبصير وهو معنى اثبات الشيء كما هو
بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البذر ثم غمضنا العين
فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن
انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه
حيثئذ حالة مخصوصة هي المستمارة بالرؤية (جائزة في العقل)

ثبوت الاحتياج والاستكمال بالغير ويزعمون ان مجرد علمه به كاف في فيضائه عنه تعالى وما يقال
من ان العالم من حيث قبوله للنظام الاكمل اشد مناسبة للمبدأ الكامل من كل وجه فيصير
ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد عليه ف مجرد ابداء مناسبة من جهة القابل ولاينا في
ذلك علم مبدعه لكن الاصحاب كما عرفت ينكرون كون العلم بمجرد سببا لوجود المعلوم
وكون القصد لغرض وحاجة البتة (قوله ولنا بالنسبة اليه حيثئذ حالة مخصوصة هي السمتارة
بالرؤية) فالمدعى ان تلك الحالة وان كان حصولها لنا بالنسبة الى الشاهد بان يكون المرئى
في الجهة وبالمقابلة وتقليب الحدقة وتأثير الحاسة يمكن ان تحصل لنا بالنسبة اليه تعالى
بدون هذه الامور لانها ليست شروطا حقيقية لحصولها بل انما ذلك بمجرد جريان العادة عليه

(قوله بمعنى ان العقل اذا خلى) يعنى ان العقل بديهته لا ينقبض عن انكشاف ذاته تعالى عندنا على الوجه المذكور بل يقتضى بصحته وجوازه ما لم يرد عنه قائم البرهان والاصل عدمه فقد ثبت ان رؤيته لا يمتنع نقلا ومن ادعى ذلك فعليه البيان وما قيل من ان هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم لا ينكره فكلام لا طائل تحته اذ المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم فالتدح في شئ من مقدمات ادلتنا لا يضرنا بخلاف الخصم فان مقاتلتهم مؤسسة على ادلتهم فيهدم بانهدامها (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم) اى ندرك بالبصر

خصوصية كل منهما
فتميز كلامهما عن الآخر
وهذا ليس باستدلال على
كون العين مرئيا حتى يلزم
المصادرة فان العلم بكون
المبصر مبصرا بديهى
لانشته بل هو
تنبيه عليه وازالة لنوع
خفاء يعرض من ان الشئ
قد يكون مرئيا بالذات
وقد يكون مرئيا
بالعرض والمرئى بالحقيقة
هو الاول فربما يشته
الحال بينهما ومن ههنا

بمعنى أَنَّ الْعَقْلَ إِذَا خُلِيَ وَنَفْسُهُ لَمْ يَحْكَمْ بِامْتِنَاعِ رُؤْيِيهِ
تعالى ما لم يَقُمْ برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه
وهذا القدر ضرورى فن ادعى الامتناع فعليه البيان
وقد استدلل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي
وسمعى * تقرير الاول انا قاطعون برؤية الا عيان
والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم
وبين عرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة
وهى اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لارابع يشترك
بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان
عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم
فى العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره
فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهى الوجود

ذهب الحكماء الى ان المرئى بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان للجسم «ويتوقف»
انكشافا بالذات عند المبصر كما اذا رايت شجرا من بعيدا لا انكشاف لالوانه واضوائه عند
المبصر حيثئذ وسيجئ لهذا الكلام تمة (قوله اذ لارابع يشترك بينهما) يتوهم عليه لصحة
الرؤية على ما صرح به بعضهم فسقط ما يقال من ان مطلق التحيز اعم من ان يكون بالذات
او بالغير ووجوب الوجود بالغير ومثل المعلوماتية والمذكورية ونحوها مشتركة بينهما
(قوله ولا مدخل للعدم فى العلية) اذ المراد بعلة الصحة ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية
ولا خفاء فى وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى ما ذكر فى شرح المواقف
من ان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه والرد عليه بأنه لا ينافى
كون العدم شرطا مندفع بما ذكر فيه ايضا من ان متعلق الرؤية هو الوجود مطلقا

اعنى كون الشئ ذاهوية مالاخصوصيات المربيات فلا يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقيد بارتفاع مانع على ان ذلك انما ذكر فيه لنفي كون العدم جزأ من علة الصحة او نفسها (قوله ويتوقف امتناعه) اى امتناع ان يرى على ما هو مدعى الخصم وفي بعض النسخ امتناعها اى الرؤية ولما لم يثبت كون شئ من خواص الممكن شرطا ولا كون شئ من خواص الواجب مانعا ثبت جواز الرؤية عقلا على انك قد عرفت انفا انه لا يتصور هناك اشتراط شرط معين ولا تقيد بارتفاع مانع قال رحمه الله ثم الشرطية

او المانعية انما يتصور بتحقيق الرؤية لا بصحتها فتدبر (قوله ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا) قال رحمه الله فان ما لا تحقق له في الاعدان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة والالزام صحة رؤية المعدوم فاندفع به الاعتراضان الاولان (قوله فتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى) فاندفع به السؤالان الاخيران والاعتراض عليه بان كون الشئ له هوية ما بل مفهوم الهوية ايضا

ويتوقف امتناعها على ثبوت كون الشئ من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا ترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرنى العادة لانه على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعى علة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا تستدعى علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يضلح علة للعدمي ولو سلم فلان اشتراك الوجود بل وجود كل شئ عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان تكون خصوصية الجسم او العرض لا تاوّل ما ترى شجما من بعيد انما ندرك منه هويته مادون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية او نحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى وفيه نظر

امر اعتبارى لا تحقق له في الاعدان فكيف يكون متعلقا للرؤية بل متعلقا ليس الا خصوصيات المربيات ولا يلزم ان يكون كل ادراك صالحا لان يتوصل به الى تفصيل المدرك الى ما فيه من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجاليا متعلقا بجملة المدرك من حيث هى مدركة قال رحمه الله وهذا الدليل منقوض بالملوسية فان متعلق الملوسية ليست الا الوجود بمثل ما مر مع ان صحتها مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب

لذهب الشيخ التزام صحة الملوّسية بالنسبة الى موجود و بالجملة فقد اطبق المحققون على ان اثبات الرؤية بالدلالات العقلية لا يخلو عن شوب و المعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ ابو منصور الما تریدی (قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها) لكن ينافيه حديث ان متعلق الرؤية في بادي الرأي لا يزيد على مطلق الهوية فتأمل (قوله والمعلق بالممكن ممكن) قيل عليه يصح ان يقال ان انعدم المعلول الاول انعدم الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق ممتنع والسرفيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا بحسب الامكان والجواب منع صحة ذلك لغة و المقصود التمسك

بالظواهر وقوله ان الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض وقوع المعلق به لا مكانه لزم وقوع المعلق والالزم الكذب فظهر ان الكلام الدال على الارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان يكون المرتبط ممكنا اذا كان ما ارتبط به ممكنا (قوله وقد اعترض بوجوده) منها ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن

لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب ارنى انظر اليك فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز اوسعها وعبثا و طلبا للمحال والانباء منزّهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوده اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى تری الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لانسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال

العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع لا ينكر « واجيب » فصار معنى قوله ارنى اجعلنى عالما بك علما ضروريا وجوابه انه مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دلالة يذو عنه مقامه اما اول فلانه لا يناسب قوله انظر اليك اذ المراد من النظر الموصول بالى هو الرؤية واما ثانيا فلانه لا يطابقه قوله تعالى في الجواب لن ترانى اذ المراد به نفي الرؤية اتفاقا على ان موسى عليه السلام كلم الله وقد خاطبه ربه من قبل فكيف لم يكن عالما به علما ضروريا حتى سألوه وقد شكك في هذا بان المراد من العلم الضروري هو العلم المتعلق بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضيه كخطاب من لم نشاهد والجواب ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى انكشاف المشاهدات فهو الرؤية

بعينها وان اريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه بخطابه حتى يحمل كلام المؤول عليه ان ارتضاه (قوله واجيب بان كلام من

ذلك خلاف الظ) اما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسؤل واما الثاني فلان المذكور في الآية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الى الجبل فان استقر مكانه (قوله كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتعة) فلا وجه لارتكاب طلب المحبل كان تجب على موسى عليه السلام المبادرة الى زجرهم وردعهم كما فعل ذلك حين ما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة حيث قال انكم قوم تجهلون لان تأخير الرد تقرير للبطلان وتجوز للرؤية وذلك غير جائز على الانبياء بل هو كفر عند اكثر المعتزلة (قوله لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع) لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين وقت سؤال الرؤية انما الحاضرون هم السبعون المختارون ومن لم

واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع واما ما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا يمكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل ورد الدليل السمعى بايجاب رؤية المؤمنين لله تعالى في دار الآخرة) اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احدى وعشرون من اكابر الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الايات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبهتهم وتأويلاتهم واقوى شبهتهم من العقلية ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الراى وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال الشعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله (فيرى لا في مكان ولا على جهة ومقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الراى وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائزا لرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى الله تعالى في الدنيا والا لجاز ان يكون يحضر تاجبال شاهقة لانها وانه سفسة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى

يقبل من نبي الله مع تأييده بالمعجزات فكيف يتصور قبوله من اتباعه على انهم لو حضروا وسمعوا فكون المسموع كلام الله لا يثبت عندهم الا بمجرد اخباره عايله السلام وكيف يصدقونه

في ذلك وهم يقولون انك ساحر كذاب (ه قوله لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر) فيه تأمل فانهم جوزوا رؤية اعمى الصين بقسة اندلس ولا معنى لكون ذلك بحاسة البصر ولهذا قال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذاته تعالى غير رؤية سائر المبصرات بالماهية ولهذا لم يشترط بشرائطها وان كان يكفي في ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأى البعض وقيدل التصوير المذكور ايضا انه لا يجب ان تكون بحاسة البصر ولهذا قال للمعتزلة ان يقولوا اننا انما هو في النوع المعلوم من الرؤية لافي الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ومن ههنا قال من قال ان المراد من العلم الضروري في تأويل بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بهويته الخاصة ثم الحق ان الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان

امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن المدعى ان ذاته تعالى ينكشف لنا بحاسة البصر بلا كيفية واما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك الابحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على انهم يوافقونهم في ذلك كما هو اللائق باصولهم (قوله ولا يجب عند اجتماع الشرائط) واحتمال الجبال الشاهقة يندفع بحكم العادة بعدمها (قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار

ولا يجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لاسلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا للرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمتع والتعزير بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققيها اظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية

للاستغراق) يريد انه يحتمل ان يكون تعريف الابصار للعهد والمقصود نفي «مقرونة» ادراك ابصار الكفار ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد سلب الاستغراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفي عليه ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفي على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالنفي هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي على ما هو معنى الادراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب مخصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا او ببعض الاحوال بان يكون الرؤية مواجهة وانطبعا مثلا فع قيام هذه الاحتمالات لا يتم الاحتجاج بها بل نقول يجب حملها على احدها جمع بين الادلة (قوله كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته) وماض من انه انما لا يمدح

لاتصافه بالعدم الذي هو معدن كل منقصة ففيه ان المدح بجهة لا يقتضى الكمال من جهات
اخر وكذا النقصان من جهة لا ينافى المدح بغيرها واما عدم مدح الاصوات والروايح
بعدم الرؤية فلما تقرر في العقول بناء على مجارى العادات من امتناع رؤيتها حتى لم يتفطن بجوازاها
عقلا الا التجارية من العلماء بخلاف رؤيته تعالى فان جوازاها كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا
عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبثا بذيل الامم الخارجة عن الملة على ان مطلق
عدم الرؤية ليس مما تمدح بها بل ما هو بسبب التحجب بحجاب العز والكبرياء والتعجب بما يدعش
الابصار ويردها بالحيرة والبوار وما ورد من تمدحه تعالى بنفى الشريك ونفى اتخاذ

الولد والصاحبة فبنى
على ما تقرر في الاوهام
من ان كل حي صانع ملك
معبود فله صاحبة وولدو
والد وخدم وخول
ومعاون ومعارض ولهذا
جعلوا لله شركاء الجن
وقالوا الملائكة بنات الله
فأثنى على نفسه بانه مع كونه
جامعا بهذه الصفات متعال
عما ذكر فسبحانه ما اعظم
شانه (قوله مقرونة
بالاستعظام والاستنكار)
كما قال الله تعالى لقد
استكبروا في انفسهم
وعتوا عتوا كبيرا فلو لم

مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم
وعنادهم في طلبها لا لامتناعها ولا لمتنعهم موسى عليه
السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل
انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا
اختلف الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في ان النبي
عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في
الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن
كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون بالقلب
دون العين (والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر
والايمان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة ان العبد
خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق
لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو
ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو
المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق
اخرج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله

يكن ذلك طلب امر محال في حقه تعالى وتجاسر عليه بما لا يليق بكبريائه لما كان خروجا عن
المعقول بل كان طلب حجة من النبي عليه السلام واثان بمعجزة تدل على صدقه ويمكن ان يقال
ما ذكره انما يدل على ان ذلك خرق لحجاب عزه وقدرته دون قدرة فان رؤية الله تعالى
اشرف كرامة اعده الله لعباده الصالحين في دار الجزاء فطلب تعجيله من غير مجاهدة عبادة
ومكابدة خلاف شهوة وعادة بل ومن غير اصل ايمان ومع جود وتعنت لاشك انه
استكبار عظيم وعتو كبير واما مجرد طلب ما هو في حقه محال من غير علم باستحالته بل
ومع ظن الجواز فالخطب فيه اهلون من ذلك فاجعلوه دليل الامتناع فهو على الجواز

ادل (٩ قوله يكون بالقلب دون العين) يرد عليه ان البديهة تشهد بان المبصر في المنام كالمبصر في اليقظة في كونه مبصرا بالعين فان جعل النوم ضدا للادراك فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا وان لم يجعل ضدا له فكما يعتبر بعض الادراكات يجب ان يعتبر البعض الآخر ولا عبرة بانتفاء شرائط الابصار في المبصر في المنام كما عرفت ذلك (قوله لكان عالما بتفاصيلها) لان كل فعل جزئي يصدر من الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئي ملائم وقصد مرتب عليه فلا جرم يكون عالما بتفاصيل افعاله وقد يناقش في بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور الشعور بالشعور ولا دوامه فان الانسان اذا تمرن على عمل من الاعمال لا يحتاج الى مزيد التفات اليه ورميكون اكثر همته مصروفا الى امر وخطره مشغولا بتدبير مهم وهو في ضمن ذلك يتدأب على عمل معتاد ويلاحظ كل جزئي يباشره ملاحظة ما ويفعله بقصد

مرتب عليه لكنه لقلة التفاته اليه وعدم مبالاته بشانه لا يثبت ذلك في ضميره حتى لو سئل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب ولو حال مباشرته ومن انصف من نفسه وتأمل احوال ارباب الحرف والاعمال التي يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل كضرب اوتار المزامير ونقرات المزامير لا يستبعد ذلك واما ان الانسان

لَكَانَ عَالِمًا بِتَفَاصِيلِهَا ضَرُورَةٌ اَنْ اِيْجَادَ الشَّيْءِ بِالْقُدْرَةِ وَالْاِخْتِيَارِ لَا يَكُونُ اِلَّا كَذَلِكَ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ فَانَ الشَّيْءَ مِنْ مَوْضِعٍ اِلَى مَوْضِعٍ قَدْ يَشْتَمِلُ عَلَى سَكَنَاتٍ مُتَّحِلَةٍ وَعَلَى حَرَكَاتٍ بَعْضُهَا اَسْرَعُ وَبَعْضُهَا اَبْطَأُ وَلَا شُعُورَ لِلْمَاشِي بِذَلِكَ وَلَيْسَ هَذَا ذَهُولًا عَنِ الْعِلْمِ بَلْ لَوْ سُئِلَ لَمْ يَعْلَمْ وَهَذَا فِي اَظْهَرِ اَفْعَالِهِ وَاَمَّا اِذَا تَأَمَّلْتَ فِي حَرَكَاتِ اَعْضَائِهِ فِي الْمَشْيِ وَالْاِخْذِ وَالْبَطْشِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَمَا يَحْتَاجُ اِلَيْهِ مِنْ تَحْرِيكِ الْعِضَلَاتِ وَتَمْدِيدِ الْأَعْضَابِ وَنَحْوِ ذَلِكَ فَلَا مَرُءٌ أَظْهَرَ الثَّانِي النُّصُوصِ الْوَارِدَةِ فِي ذَلِكَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ اَيَّ عَمَلِكُمْ عَلَى اَنْ مَا مَصْدَرِيَّةٌ لِّثَلَا يَحْتَاجُ اِلَى حَذْفِ الضَّمِيرِ

لا يعرف اى جنس من عضلاته يجب تحريكه ليتم القبض والبسط وكم عدده « او معمولكم » وكيف ينبغي ان تحرك ونحو ذلك مما يتوقف عليه من ذلك عمله يجب ان يعلمه البتة وان لم يقدر على تفصيله وتلخيص العبارة عنه وما لم يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه جزما ولا ضمير (قوله وما يحتاج اليه) على صيغة المبنى للفاعل وفاعله ضمير الحركات (قوله على ان ما مصدرية لثلا يحتاج الى حذف الضمير) ترجيح لهذا الوجه بعدم احتياجه الى ارتكاب ما هو خلاف الاصل قيل ينبغي ان يجعل المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول يتناول مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود وفيه نظر لان اطلاق المصدر على نفس الاحداث

وعلى الهيئة الحاصلة به شائع ذائع فيما بينهم ولا يعد ذلك من قبيل جعل المصدر بمعنى المفعول مثلا اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير فهناك ثلاثة اشياء الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه وايجاد ذلك النفس فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال انه بمعنى المفعول اى المفعول به فانه المتبادر عند الاطلاق ويستعمل في كل واحد من المعنيين الاخيرين حقيقة والمعنى الاخير لا يصلح ان يكون متعلقا بالخلق واما المعنى الثانى وهو المراد ههنا فلا امتناع فى تعلق الخلق به ولا يتناول ايضا مثل السرير ثم انه ليس فى الآية اضافة حتى يتصور جعلها بمعونة المقام على الاستغراق وقد عرفت انه لا حاجة اليه (قوله او معمولكم) اطلاق المعمول على الحاصل بالعمل وان صح قياسا لكن المتعارف استعمال العمل فيه واستعمال المعمول فى محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان وكذلك المتبادر من مثل وما يعملونه هو المعمول بالمعنى المتعارف كما قال الله تعالى اتعبدون ماتحتون توبخا لهم على عبادة ما علموه من الاصنام ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالآية يتوقف على جعل ما مصدرية ثم ان المعنيين المذكورين معنيان

او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم يرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع اعنى ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شئ اى يمكن بدلالة العقل وكقوله تعالى اَفَنُيَخْلُقُ كُنَّ لَا يَخْلُقُ فى مقام التمدح بالخالقية لكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشرار هوانا الشريك فى الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوسى او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التى هى بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ماوراء النهر قد بالغوا فى تضليلهم فى هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوسى اسعد حالهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركا لا تحصى واحتجبت المعتزلة بان تفرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة المرتعش فان الأولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى

مختلفان بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما يعملون فيهما الا بطريق استعمال اللفظ المشترك فى معنيه فلا يتصور تعميمه لهما الا عند من يقول بعموم المشترك (قوله اى يمكن بدلالة العقل) دفع لما يقال من ان الآية لا يمكن ان يجرى على عمومها لان الشئ يتناول الواجب ايضا والعام اذا خص منه البعض لا يبقى حجة فيما عداه فدفعه بان الواجب مخصوص

منه عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه بدلالة العقل قطعي فيما عدا المخصوص كما
تقرر في موضعه (٩ قوله افن يخلق كن لا يخلق) اى الذى يصدر منه حقيقة الخلق ليس كالذى
لا يصدر منه ذلك فى شئ حذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم دلالة على ان مناط
المدح واستحقاق العبادة انما هو نفس الخلق فلا وجه لما يقال من ان المراد خلق الاعيان
(قوله لبطل قاعدة التكليف) اى القاعدة التى هى كون الانسان مكلفا وكونه ممدوحا على
افعاله او مذموما عليهما مثابا او معاقبا وذلك لان مبنى ذلك كله على كون الانسان مختارا فى فعله

اذ لا معنى للتكليف بما ليس
بمقدور ولا للمدح او الذم
عليه ولا استحقاق الثواب
او العقاب وهذا بناء على
حكم العقل بالحسن والقبح
فى الافعال وذلك باطل
عند الاشعرية ومع ذلك
فقد لجأوا عن بطلان
قاعدة التكليف بما ذكر
فى الشرح وعن بطلان
المدح والذم بان ذلك
باعتبار المحلية لا باعتبار
الفاعلية كما يمدح الشئ
ويذم بحسنه وقبحه
وعن بطلان الثواب
والعقاب بان ترتبهما على
الاعمال ليس ببناء على
الاستحقاق بل كترتب سائر
العادات مثل ترتب
الاحراق على مسيس النار

لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب
وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية
القائلين بنفى الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبت
على ما نحققه ان شاء الله تعالى وقد يمتسك بانه تعالى لو كان
خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والا كل
والشارب والزانى والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم
لان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ لامن اوجدتها
اولا يروون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والياض وسائر
الصفات فى الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يمتسك بقوله
تعالى قبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة
الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير (وهى) اى
افعال العباد (كلها بارادته ومشيئته) قد سبق انهما عندنا
عبارة عن معنى واحد (وجكمه) لا يبعد ان يكون ذلك
اشارة الى خطاب التكوين (وقضيتيه) اى قضاءه وهو
عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر
بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء
واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لا نأقول

(قوله لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يعنى قوله تعالى كن « الكفر »
كما دل عليه قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانما لم يحزم بذلك لاحتمال
ان يكون المراد علمه بوقوعه (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة اتقان) اى تطبيقه على
ما يقتضيه الحكمة وتعريفه له عن مفنان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء وانما اعتبر الفعل
فى معنى القضاء لانه معتبر فى وضعه اللغوى قال فى الصحاح القضاء الصنع والتقدير كما قال
تعالى فقضيهن سبع سموات فى يومين ومنه القضاء والتقدير ومن قال انه عبارة عن الارادة

الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فعلية البيان (قوله الكفر مقضى لا قضاء) وتلخيصه ان الكفر له نسبة اليه تعالى هي خلقه اياه على مقتضى حكمته ولا اعتراض عليه فيه لانه مالك الملك كله يتصرف فيه كيف يشاء لا يتضرر بشيء كما لا ينتفع به وله نسبة اخرى

الى المكلف هي وقوعه صفة له بكسبه واختياره ولا اعتراض عليه لانه اسخط مولاه واستحق العقوبة الدائمة التي لا يرجي العفو عنها (قوله هو تحديد كل محدود بحده الذي يوجده) لم يلتفت الى ما يقال من انه عبارة عن ايجاد الموجودات على قدر مخصوص وخدم معين اذ لم يعتبر مفهوم اليجاد في وضعه اللغوي والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه كما سلف في القضاء بعينه (قوله وهذا شنيع جدا) قال رحمه الله والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده تعالى ثم قال والتفصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا

الكفر مقضى لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحدوده الذي يوجده من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الإكراه والإجبار * فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة * قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشروع والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعمانهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقهم وايجادهم ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكى عن عمر بن عبد العزيز انه قال ما لزمني احدث مثل ما لزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم ير اسلامي فاذا اراد الله تعالى اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني

نقيصة ولا مغلوبة في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا اكرها واضطارا فلم يدخلوا ليس بشيء لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا مغلوبة ونقيصة (قوله دخل على الصاحب هو اسمعيل

(عباد) صحب ابن العميد في وزارته وتولاها بعده ولقب بالصاحب الكافي جمع بين الشعر والكتابة وفاق فيهما على اقرانه وتوفي سنة خمس وثمانين وثلثائة وكان غالبا في الرفض والاعتزال ساعيا في تربية ابى هاشم الجبائي ورفع قدره واعلا ذكره (قوله وقد يتسك من الجبائين بالآيات) امامن جانبنا فبمثل قوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله * فن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا * ان كان الله يريد ان يغويكم * ولو شاء الله لجمعهم على الهدى * ولو شاء لهدىكم اجعين الى غير ذلك وامامن جانبهم فبمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد * ان الله لا يأمر بالفحشاء * ولا يرضى

لعباده الكفر * والله لا يحب الفساد ونحو ذلك وتأويلنا ظاهر لان افعاله تعالى لا توصف بالظلم على اى وجه كان فالمراد نفي الظلم بنفي لازمه اعنى الارادة لان ما يفعله المختار لا يكون الامراد او امانني الامر والمحبة والرضاء فلا يفيد المقصود لان كلا منهما اخص من الارادة ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم واما تأويلاتهم فتدق الله ان العمدة التصوي لهم في ذلك حل المشية في اكثر الآيات

٩ دَخَلَ عَلَى الصَّاحِبِ ابْنِ عُبَادٍ وَعِنْدَهُ الْاِسْتَاذُ أَبُو اِسْحَاقَ الْاِسْفَرَايْنِيُّ فَلَمَّا رَأَى الْاِسْتَاذَ قَالَ سُبْحَانَ مَنْ تَنَزَّاهُ عَنِ الْفَحْشَاءِ فَقَالَ الْاِسْتَاذُ عَلَى الْفَوْرِ سُبْحَانَ مَنْ لَا يَجْزِي فِي مُلْكِهِ اِلَّا مَا يَشَاءُ وَالْمَعْتَرِ لَهُ اَعْتَقِدُوا اَنْ اَلْاَمْرَ يَسْتَلْزِمُ الْاِرَادَةَ وَالنَّهْيَ عَدَمَ الْاِرَادَةِ فَجَعَلُوا اِيْمَانَ الْكَافِرِ مَرَادًا وَكُفْرَهُ غَيْرَ مَرَادٍ وَنَحْنُ نَعْلَمُ اَنْ الشَّيْءَ قَدْ لَا يَكُونُ مَرَادًا وَيُؤْمَرُ بِهِ وَقَدْ يَكُونُ مَرَادًا وَيُنْهَى عَنْهُ لِحُكْمٍ وَمَصَالِحٍ يُحِيطُ بِهَا عِلْمُ اللَّهِ تَعَالَى اَوْ لَا تَهْ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ الْاَيُّرِيُّ اِنْ السَّيِّدُ اِذَا ارَادَ اَنْ يُظْهِرَ عَلَى الْحَاضِرِينَ عَصِيَانَ عَبْدِهِ بِأَمْرٍ بِالشَّيْءِ وَلَا يَرِيدُهُ مِنْهُ وَقَدْ تَسَكَّ مِنْ الْجَبَائِنِ بِالْآيَاتِ وَبَابُ التَّأْوِيلِ مَفْتُوحٌ عَلَى الْفَرِيقَيْنِ (وَلِلْعِبَادِ أَعْمَالٌ اخْتِيَارِيَّةٌ يَشَابُونَ بِهَا) اِنْ كَانَتْ طَاعَةٌ (وَيُعَاقَبُونَ عَلَيْهَا) اِنْ كَانَتْ مَعْصِيَةٌ لَا كَمَا زَعَمَتِ الْجَبْرِيَّةُ اَنَّهُ لَا فِعْلَ لِعَبْدٍ اَصْلًا وَاَنْ حَرَكَاتِهِ تَنْزِلُ حَرَكَاتِ الْجَمَادَاتِ لَا قُدْرَةَ عَلَيْهَا وَلَا قَصْدَ وَلَا اخْتِيَارَ وَهَذَا بَاطِلٌ لَا تَنْفَرِقُ بِالضَّرُورَةِ بَيْنَ حَرَكَةِ الْبَطْشِ وَحَرَكَةِ الْاِرْتِعَاشِ

على مشية النفس والالقاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف « ونعلم » خلق الايمان في العباد من غير اختيار منه فالزم بأنه يلزم ان يكون المؤمن هو الله تعالى لا العباد على ما هو اصلهم فقال الجبائي معناه خلق العلم الضروري بحكمة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم ورد بان هذا لا يكون ايمانا فقال ابنه ابو هاشم معناها ان يخلق لهم العلم بأنهم لولم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولم يؤمنوا (قوله لا كما زعمت الجبرية)

هم فرقتان جبرية خالصة لا يثبت للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة بل يجعله بمنزلة الجمادات كالجهمية وجبرية غير خالصة يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة بل كاسبة كالاشعرية والنجارية والضرارية والمراد ههنا هي الفرقة الاولى (قوله ونعلم ان الاول باختياره) اى تابع لاختياره واقع على نهجه وانه متمكن من تركه بخلاف الثانى فان وقوعه ليس على وفق اختياره وانه غير متمكن من تركه والعلم بهذا القدر ضرورى واما ان وجوده هل هو بتأثير قدرته وارادته اولا وتأثير شئ منهما سوى مقارنتهما اياه فالبدئية معزولة هناك فلا بد من الاستعانة بأمور آخر من دلالة العقل او النقل (قوله لو لم يكن للعبد فعل اصلا) اى لا خلقا ولا كسبا بل كان بمنزلة الجمادات فعلى هذا فعرم صحة التكليف ظاهر وكذا عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله فى غاية الوضوح لكن الجبرية بفرقيها لا يقولون بالاستحقاق بل

الثواب عندهم فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه قوله (قوله واسناد الافعال التى يقتضى سابقة القصد والاختيار) يعنى ان اسناد الافعال الى ما تسند اليه وان كان باعتبار اتصاف

ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله واسناد الافعال التى تقتضى سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام وأسود لونه والنصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالى ﴿ جَزَاءُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ وقوله تعالى ﴿ فَنُشَاءُ فَلْيُؤْمِنُوا مِنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرُوا ﴾ الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعاً لانها

العبد بها حقيقة لم يجز اسناد مثل صلى وصام الا صدورهما عنه ولهذا صار اليه تعالى لكن اسناد بعض الافعال يقتضى ان يكون لمحله اختيار فى الاتصاف به وضعا فلو كان العبد مجبوراً محضاً فى افعاله لما جاز اسناد امثاله اليه حقيقة والحق انه لا مدخل لوضع الاسناد فى ذلك الاقتضاء وانه عائد الى تفرقة البدئية وتبادر الافهام اليه نظرا الى ظاهرا الحال (قوله والنصوص القطعية تنفى ذلك) اى ما زعمه الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى) هذا السؤال والذى سبق ذكره من انه يلزم ان لا يصح تكليف الكافر متقاربان ومدارهما على ان تعلق ارادة الله تعالى وعلمه بأحد الضدين يجعله واجب الوقوع فيمتنع وقوع الضد الاخر والفرق بينهما ان ذلك اعتراض على كونه تعالى خالقا لافعال العباد بقضائه وقدرته بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايان لان ضده اعنى الكفر واقع بأرادته تعالى فيكون واجبا والايان ممتنعا والتكليف بالمتنوع غير جائز وهذا اعتراض على كون العبد مختارا فى فعله بان الطرف الواقع

واجب الوقوع لتعلق علمه و ارادته فيكون الطرف المرتفع واجب الارتفاع والمختار يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا تمكن مع الوجوب والامتناع الا من قبله وحاصل جوابهما منع مدار هما فان تعلق ارادته تعالى وعلمه في الازل بأن العبد يفعل باختياره فعلا مخصوصا فيما لا يزال لا يجعله واجب الوقوع ولا ضده متمنع الوقوع فسقط الاعتراضان (قوله اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع) بناء على امتناع انقلاب علمه جهلا و امتناع تخلف مراده عن ارادته كما هو المذهب قيل عدم فعل العبد ازلى والازلى لا يكون متعلقا للارادة لان اثرها حادث والجواب منع ذلك فان كثيرا من ذلك

حادث ولو سلم فيمكن تعلق الارادة بالعدم الازلى باعتبار استمراره واما ان الارادة من علل الوجود والعدم يكفيه عدم علة الوجود فذلك كلام آخر متعلق بالقبول من الشحول وكلام الشارح مبني على ان العدم مقدور كاذبه اليه البعض (قوله فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا) ضرورة ان الله تعالى في الازل اذا علم ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا معينا فيتصف به فهذا الاختيار

اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعل او يتركه باختياره فلا إشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا يناقض الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف وايضا منقوض بأفعال الباري تعالى فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه مؤجداً لأفعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقيلٌ بخلق الافعال واجبا لها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومآتيه الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد و ارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش

والاتصاف المتفرع عليه لا بد من وقوعهما فيما لا يزال اذ لو كانا منتهيين فيه لكان « احتجنا » علمه تعالى متعلقا بانتفاءهما لما عرفت من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم وجوده بخلاف استنزام المسبب للسبب لا عكسه حتى يرد عليه انه لا مدخل للعلم في وجود الحوادث على ما سبق وكذا اذا تعلق ارادته بوجوده لا بد من وجوده بناء على امتناع التخلف وليس تعلق الارادة متفرعا على تعلق العلم بل الامر بالعكس فلا غبار (قوله وايضا منقوض بأفعال الباري تعالى) فانها اختيارية باتفاق المليين مع ان الدليل جار فيها بعينه فانها معلومة له ومرادة له ايضا ولو فيما لا يزال فيكون وقوعها

واجبا وانتفاؤها متمنعا فلا تكون مقدورة له تعالى فظهر ان جريان هذا الدليل في افعاله تعالى لا يتوقف على كون تعلق ارادته اذليا كما ان تمامه في افعال العباد لا يتوقف على ذلك بل يكفي تمام كل واحد منهما وجوب ما يتعلق ارادته تعالى به الا يرى الى انه يجاب عنه بأن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه (قوله احتجنا في التفصي عن هذا المضيق) وهذا البحث من مداحض علم الكلام وقد اضطربت آراء المتكلمين فيه بناء على تعارض المقدمتين القطعيتين اللتين ذكرهما فاخذنا كثر المعتزلة بالمقدمة الثانية واسندوا افعال العباد الى قدرتهم بطريق الاختيار وجعلوا المختص بالله تعالى خلق الجواهر لا خلق الاعراض ايضا واعتمدوا في ذلك على شهادة الضرورة ورد بأن الضروري وجود القدرة لا تأثيرها ولا ان ذلك بطريق الاختيار واستظهروا ايضا بحجج عقلية ونقلية وقد سمعت طرفا منها بجوابتها واخذت الجهمية بالمقدمة الاولى فلم يثبتوا للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة وجعلوا

الحيوانات في ذلك بمنزلة الجادات والضرورة العقلية تكذبهم وتصدى ماعدا الطائفتين للجمع بين المقدمتين فقال الاستاذ افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين على ان يكون كل منهما مؤثرة في وجودها ولا يخفى ضعفه وقال القاضى على ان يتعلق

اَحْتَجْنَا فِي التَّفْصِي عَنْ هَذَا الْمَضِيقِ إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَالِقُ الْعَبْدِ كَاسِبٌ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ صَرْفَ الْعَبْدِ قُدْرَتَهُ وَارَادَتَهُ إِلَى الْفِعْلِ كَسِبٌ وَابْتِجَادُ اللَّهِ تَعَالَى الْفِعْلَ عَقِيبَ ذَلِكَ خَلْقُ وَالْمَقْدُورُ الْوَاحِدُ دَاخِلٌ تَحْتَ قُدْرَتَيْنِ لَكِنْ بِجَهْتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ فَالْفِعْلُ مَقْدُورُ اللَّهِ تَعَالَى بِجَهَةِ الْإِبْتِجَادِ وَمَقْدُورُ الْعَبْدِ بِجَهَةِ الْكَسْبِ وَهَذَا الْقَدْرُ مِنَ الْمَعْنَى ضَرُورِيٌّ وَأَنْ لَمْ نَقْدِرْ عَلَى أَزِيدَ مِنْ ذَلِكَ فِي تَلْخِيصِ الْعِبَارَةِ الْمَفْصُحَةِ عَنْ تَحْقِيقِ كَوْنِ فِعْلِ الْعَبْدِ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى وَابْتِجَادِهِ مَعَهُ مَا فِيهِ لِلْعَبْدِ مِنَ الْقُدْرَةِ وَالْإِخْتِيَارِ وَلَهُمْ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا عِبَارَاتٌ

قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفة اعنى بكونه طاعة او معصية وفيه ان هذه الصفة امر اعتبارى يلزم فعل العبد من موافقته لما امره الله به او مخالفته فلا معنى لكونه اثر القدرة وقال امام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب بما خلقه الله تعالى في العبد من مبادئها من غير اختيار منه وهو مذهب الحكماء وقال اكثر اهل السنة ووافقهم الضرارية والنجارية هي واقعة بقدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة العبد كسبا وذكر الشارح رحمه الله في بيان معنى الكسب اقوالا مختلفة لكن حاصلها يرجع الى اثنين احدهما ما قيل من ان اثر قدرة العبد تعيين احد طرفي الفعل ولا يلزم منها وجود امر حقيقى فلا ينافي استبداد الواجب تعالى بالخلق وفيه نظر والثاني ما سمعت من ان للقدرة بالنسبة الى المقدور تعلقين فعنى الكسب ان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل تعلقا لا يترتب عليه وجود المقدور ومن ههنا قيل لم يثبت من معنى الكسب غير مقارنة القدرة

للفعل والذي يلوح بالتأمل الصادق ان الانسان اذا فعل فعلا اختياريا فلا محالة يتصوره اولاً بوجه ملائم وهذا التصور ليس من قبل نفسه عند غير المعتزلة على انه قديقع ذلك في نفسه من غير توهم اختيار منه ثم ينبعث من ذلك التصور شوق اليه فيشتاق نفسه الى وصوله وهذا الشوق ايضا من قبل الفياض لكنه يتفاوت قوة وضعفا حسب تفاوت التفات النفس الى ذلك المتصور واستحسانه فربما يعرض عنه ويتصوره بوجه آخر غير ملائم على وجه ما في ضعف شوقه اليه ويقل رغبته فيه وربما يعجبه ذلك الامر زيادة اعجاب فيديم ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكسب عليها فيكمل شوقه اليه على حسب ذلك فينبعث منه طلب الى فعله وقصد الى تحصيله فيترتب الفعل اما بخلقه تعالى على مجرى عادته او بتأثير قدرة العبد ثم ان تمكن الانسان من الفعل والترك انما يتوهم في امرين من هذه الامور الاول الاعراض عن تصور المطلوب على الوجه الملائم والالتفات الى وجه آخر له وترك ذلك وينبغي لمن يقول يكون الانسان قادرا ان يقول بذلك اذ ليس فيه

مثل انَّ الكسب واقعٌ بآلةٍ والخلق لا بآلةٍ والكسب مقدورٌ وقع في محلٍ قدرته والخلق مقدور لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح انفراد القادر به فان قيل فقد اثبت ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكذا اذا جعل العبد خالقاً لافعاله والصانع خالقاً لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اُضيف امرٌ الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكاً لله تعالى بجهة الخلق وللعباد بجهة ثبوت التصرف

ما ينافي استبداد الخالق بخلق الموجودات لكن الاظهر ان ذلك ايضا تابع للهيئات المزاجية والعوارض النفسانية الجبلية او المكتسبة الخلقية كما هو مذهب الحكماء وامام الحرمين وان كان له ان يغير تلك الهيئات ويبدلها بتوفيق الله بأن يتأمل في افعاله وما هو دواعي اليها من

احواله والثاني الطلب المنبعث عن الشوق المسمى بالقصد والارادة وينبغي ان « وكفعل » لا يسند ذلك الى الانسان ولا يجعل متمكنا من تركه لترتبه على ما ليس من قبله من استكمال الشوق وارتفاع الموانع ولو مثل الحياء والكسل ترتب سائر العادات على اسبابها ولقد نهيناك بهذا الاطناب على ما هو اصل الباب وكشفنا عن معنى الكسب والاكتساب والله الموفق للصواب (قوله مثل ان الكسب واقع بآلة) تناول الآلة الظاهرة كالجوارح والباطنة كالقلب والعقل حتى ان القصد والمعرفة بآلة واما صفات الله فلا تسمى آلة (قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته) اي المكسوب مقدور وقع في محل قدرته بخلاف المخلوق ولمنحصه ان الكسب اكتساب واستحصال للمقدور وتأثر وانفعال من الغير والخلق تأثير وافادة على الغير (قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به

اي في وجوب المكسوب بل يحتاج في ذلك الى الخلق وهو مستغن عن الكسب في ذلك (قوله وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى) فان قلت كل منهما منفرد بماله من الخلق والكسب خصوصاً على مذهب الاستاذ فان كلا منهما منفرد بماله من تأثير ما قلت الممنوع هو الشركة في الخلق بان يستبد غيره بخلق شيء ما اذا الدلة القطعية دلت على انه لا خالق الا هو

ولم يلزم ذلك في شيء من المذهبين (قوله قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم) هذا بعد تسليم حكم العقل بالحسن والتقيح في الجملة والافقد ثبت الحسن والتقيح في الكسب شرعاً ولم يثبت ذلك في الخالق وبعد تسليم ان العقل يستقيح منه تعالى شيئاً والا قد سمعت انه مالك الملك على الاطلاق فلا يقبح تصرفاته على اي وجه كانت ولا يسأل بكيف ولا كم (قوله ليشمل المباح) فان اكثرين على ان المباح من قبيل الحسن وهو ايضا برضاء الله تعالى (قوله وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) انما فسرهابها لان الاستطاعة

وكفعل العبد يُنسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحاً وسفهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئاً الا وله عاقبة جيدة وان لم نطلع عليها فجز مناباً ان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومضالج كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقاً بالذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) اي بارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلقاً بالذم في العاجل والعقاب في الآجل (ليس برضائه) لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافاً للمعتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) اشارة الى ما ذكره صاحب التنصير من انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة

قد يطلق على سلامة الآلات كما سيجي وهي متقدمة على الفعل لامعه واما ان ذلك علة للفعل او شرط له فلم نجد منهم كلاماً يتعلق بذلك الا ما ذكر في اصل الفقه من ان القدرة شرط لوجوب الاداء لانفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة

لكنه لا يرد عليه

وقد صرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب بل هم قسموها الى ممكنة هي ما يمكن به من اداء المأمور من غير حرج حتى جعلوا الزاد والراحلة منها والى ميسرة توجب اليسر على الاداء كالنماء في مال الزكاة فقولوا والجمهور على انها شرط لاداء الفعل يوهى انه اشارة اليه لكنه لا يكاد يصح لما عرفت ولانهم انما جعلوها شرطا لوجوب الاداء فلا ينافي كونها علة لنفس الفعل على ما في كلام التبصرة على انه ليس معنى كونها علة للفعل انها موجدة له الا يرى الى قوله يفعل به الافعال الاختيارية فجعل الفاعل هو الحيوان فرجع معنى الفعلية الى معنى الشرطية على ان الجمهور قد فسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وفق الارادة

فلا وجه لقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل وبالجملة فلم يظهر لي وجه هذا الكلام بعد (قوله وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل) فان قلت فسر الاكتساب فيما سبق بصرف القدرة ومعلوم ان القصد الى صرف القدرة انما يكون بعد وجود القدرة والعلم به فكيف يكون خلق القدرة عند قصد اكتساب الفعل بل يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على انا نعلم

وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه والالزام وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فين ائى يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترقتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الامقارنة له ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة

بالضرورة انا نقدر على بعض الحركات وان لم نقصد لها قلت لما جرى « فعليكم » عادته تعالى على ان خلق القدرة عند القصد الى اكتساب بعض الحركات ظن ان القدرة حاصلة قبل القصد فلذلك صح القصد اليها وان لم يكن القدرة حاصلة في الواقع بناء على ذلك الظن الراسخ (قوله واذا كانت الاستطاعة عرضا) لما رتب وجوب مقارنة القدرة للفعل على كونها عرضا سقط ما ذكره المعتزلة من انه يلزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره (قوله والالزام وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة) وهو خلاف ما ثبت

بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا ومن ذهل عن هذه النكتة زعم ان هذا الزام على المعتزلة والا فلا استحالة في وقوع الفعل بدون الاستطاعة على اصلنا (قوله فعليكم بالبيان) لهذه الدعوى فأنا من وراء منعها اذا الضرورة لم تشهد الوجود القدرة التي بها الفعل وقد اعترفتم بمقارنتها للفعل وهذا يصلح الزاما لمن يقول بوجودها قبل الفعل لكن لا يتم به الدلالة على نفيها (قوله

لاستحالة ذلك على الاعراض) قيل عدم حدوث معنى فيها لا يدل على عدم تغيرها وبقائها بحالها لجواز ان يتجدد لها حالة اضافية والجواب ان تلك الحالة لا يجوز ان تعتبر جزءاً من القدرة المؤثرة فيعود ذلك الى استكمال الشرائط على ما يشير اليه (قوله ومن ههنا) يريد ان الامام الرازي لما نظر الى ضعف ما استدل على مذهب الشيخ واراد التوفيق بين القولين فقال قد يطلق القدرة على القوة المنبثة في العضلات التي هي مبدأ

فعليكم بالبيان وأما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى أن الفعل إما يتجدد إلامثال وأما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلامرجح اذا القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى متمتعاً فيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانقضاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية لاتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والأقبله وأما امتناع بقاء الاعراض فبني

للافعال المختلفة بانضمام ارادات شتى وهي متقدمة على الفعل من غير شبهة فلعل المعتزلة ارادوا ذلك وقد تطلق على القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولا يتصور تقدمها على الفعل بالزمان والالزم تخلف الاثر عن المؤثر التام ولعل الشيخ اراد ذلك وهذا انما يستقيم لو ساعده الشيخ على القوة العضلية وتقدمها على انه قد قيل ان الشيخ لا يقول بتأثير القدرة فكيف يستقيم

ان يقال اراد التوبة المستجمعة بشرائط التأثير ولهذا وجه دفع (قوله على مقدمات صعبة البيان) قد عرفت ضعف المقدمتين الاولىين والمقدمة الثالثة لادليل عليها

اذ يجوز عند العقل ان يقوم المعنيان بعين ويكون لاحدهما تعلق ناعت بالنسبة الى الآخر (قوله قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته) يعني ليس المراد هو السلامة المضافة الى الاسباب فانها من احوالها بل المراد سلامة الاسباب المضافة الى المستطيع اعني الهيئة الحاصلة له عند ذلك فان اطلاق المصادر على الهيئات التابعة لما يدل عليها من الاحداث مسلك ملحوب لهم وتلك الهيئة من صفات المستطيع بلا شبهة فلا اشكال في كون الاستطاعة عبارة عنها (قوله فلان سلم استحالة تكليف العاجز) فان قلت المقصود من التكليف هو الاتيان بما كلف به ولا يمكن ذلك بدون القدرة بالمعنى الاول قلت لو سلم فيكفيه

على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العجز بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلوم يكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كافي قوله تعالى * والله على الناس حجج البيت من استطاع اليه سبيلا * فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست بصفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلان سلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلان سلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف بينهما الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وصيغ باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب

وجودها حال مباشرة الفعل وقد جرت عادة الله على خلقها في تلك الحال « ولا » عند سلامة الاسباب فاقمت مقامها وجعل وجودها في قوة وجودها ولما لم تجر عادة

بمثل ذلك في سلامة الاسباب اشترط وجودها بالفعل قبل التكليف (قوله ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل) فأن صح عن ابي حنيفة رحمه الله ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في الجمع بين كلاميه هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنته الشارح في بعض تصانيفه ونسبه الى المحققين (قوله

ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) اي ليس بما يصح تعلق قدرته به لا في الحال فقط بل ولا في الاستقبال ايضا كخلق الجواهر مثلا واما مثل ايمان الكافر فهو وان كان غير مقدور في الحال لكن يصح تعلق قدرته به في الجملة ومنهم من قال يكفي بصحة التكليف تعلق القدرة بالفعل او بضده بدلا عنه فإيمان الكافر وان كان غير مقدور ليس لكن ترك الايمان والكفر ليس كترك خلق الاجسام (قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق

ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما بكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر يكون قبل الايمان لا محالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحد هما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها بالترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان متمنعا في نفسه بجمع الضدين او ممكنا في نفسه لكن لا يمكن للعبد كخلق الجسم واما ما يمنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفسا الا وسعها ﴾ والامر بقوله تعالى ﴿ انبؤني باسماء هؤلاء ﴾ للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ﴿ ربنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به ﴾ ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم واما النزاع في الجواز فنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعرى

عليه (اي بالمعنى الذي سبق ممكنا كان في نفسه او متمنعا لكن جواز التكليف به على اطلاقه ليس مما اتفق عليه جميع الاشاعرة بل لهم فيه تردد واختلاف واما مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق فقد عده الشيخ من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل ما يطاق بناء على صحة تعلق القدرة بالحادث به

في نفسه والالم يوجد عقبيه وهذا نزاع لفظي (قوله لانه لا يقيح من الله تعالى شيء) يدل على صحة التكليف بالمتنع لذاته ايضا كما اختاره بعضهم لالامكان فقط كما هو رأي بعضهم ومنهم من استدل على جواز التكليف بالمحال لذاته بل على وقوعه بتكليف ابي لهب بالايمان مع انه ممنوع لذاته وتقريره من وجهين الاول انه لو فرض انه آمن والايمان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به فهو في حال ايمانه مكلف بان يصدق عليه السلام في اخباره عنه بانه لا يصدق بل يموت كافرا فتكليفه بالايمان حال الايمان اي امره بادامته وابقائه تكليفه بالتصديق بما علم في نفسه خلافا بوجد انه * والثاني ان تكليفه بالايمان تكليف بالجمع بين التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه في النبوة تصديقا يقينيا

لانه لا يقيح من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفى نفس الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم بتحقيق المعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق به علم الله تعالى او ارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لانسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لولم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه

تكذيب له في ذلك الخبر الخاص وتكذبه في شيء من اخباره تكذيب له في النبوة وقد اعترض عليه بأن الواجب هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ويحتمل ان لا يعلم ابو لهب بهذا الخبر فلا يجب عليه التصديق به وهذا الاعتراض لا يرد على الوجه الثاني على

ان الشارح قد صرح بان الكلام فيمن وصل اليه مثل هذا الخبر وقيل ايضا « مع » الايمان في حقهم التصديق فيما عدا هذا الخبر قال رحمه الله وهذا في غاية السقوط ووجهه ماسبق من ان تكذبه اي عدم تصديقه في شيء من اخباره تكذيب له في النبوة وربما قيل على التقرير الاول يجوز ان لا يجد عن نفسه تصديقه اذ لا يلزم منه الاخرق للعادة وهو ممكن في نفسه فلا تكليف بالمتنع لذاته وليس بشيء اذ التكليف بعدم الوجدان بل بالتصديق بعدم التصديق حال وجد ان التصديق وهو حاصل بقضاء الضرورة العادية واحتمال انقلاب العادة لا يضر فيه ونظيره انه يمتنع ان يعتقد احد ان اواني بيته انقلبت بعده ذهابا وان ولده الرضيع قد احاط بفنون الفضائل لانه اعتقاد النقيضين بناء على انه يعتقد نقيضيهما بقضاء العادة ولا يضره في ذلك احتمال انقلاب العادة

وهذا وان خفي على ذلك القائل لكنه في غاية الموضوع (قوله مع انه يلزم من فرض وقوعه) يعنى في الوقت الذى تعلق قدرته واختياره بوجوده (قوله قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف) فان الالم الغير المترتب على ضرب انسان وكذا الانكسار الغير المترتب على كسره لا صنع للعبد فيه اصلا اتفاقا (قوله لا صنع للعبد فيه

اصلا) فيه بحث لانهم عدوا العلوم الحاصلة عقيب النظر متولدات مع انها مقدورة مكتسبة عندنا وسيجئ لهذا زيادة تفصيل في بحث الايمان (قوله فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة) ومن المعزلة من امتنع عن القول بالتوليد فيما ليس قائما بمحل القدرة كضرار وخص الفرد فلم يظهر بما ذكره عدم الكسب في المتولدات على رأيهما فتدبر (قوله ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية) فظهر ان المتولدات ليست

مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلان سلم انه لا يستلزم المحال (وما يؤجده من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا (وما شبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى) لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا يتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والافطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد موجبة لحركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسوا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى (لا صنع للعبد في تخليقه) والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يستعمله متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالة من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لم يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية (والمقتول ميت بأجله)

منها ويرد عليه النقض بالعلوم الكسبية فانها مقدورة عند هم مع انه لا يتمكن من عدم حصولها بعد النظر والحق ان مباشرة السبب المستعقب للسبب بمنزلة مباشرة نفس السبب فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لا ينافي مقدوريته فكذا عدم التمكن من عدم حصول السبب بعد مباشرة السبب

لا ينافي مقدورية المسبب (قوله أي الوقت المقدر لموته) يريدان لكل حيوان وقتا قدر الله تعالى موته فيه بسبب خاص فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى لو قدر عدم وقوع ذلك السبب في ذلك الوقت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانتفائه وإن كان عدم كل من الموت وسببه فيه مستحيلا بالنظر إلى علمه وتقديره (قوله لا كما زعم بعض المعتزلة من أن الله تعالى قد قطع عليه الأجل) هكذا وقع عبارته في النسخح الواصلة إلينا والصواب أن القتال

قطع عليه الأجل كما وقع في شرح المقاصد لأن موت المقتول عندهم فعل القتال بطريق التوليد لا صنع الله تعالى فيه فهو الذي قطع عليه الأجل أي لم يتركه ليستوفيه كله كما يقال قطع فلان علينا الطريق على أن المراد بالأجل جميع مدة حياته كما في قولك أجل الدين شهران لا الوقت المقدر لموته كما في قولك أجل الدين رأس الشهر إذ لا يناسب المقام فالمقتول عندهم ميت قبل الموت المقدر لموته حتى أنه لو لم يقتل لامتد حياته إلى ذلك الوقت البتة فلا يكون عندهم وقت

أي الوقت المقدر لموته لا كما يزعم بعض المعتزلة من أن الله تعالى قد قطع عليه الأجل لنا أن الله تعالى قد حكم بأجل العباد على ما علم الله من غير تردد وبأنه إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات يزيد في العمر وبأنه لو كان ميتا بأجله لما استحق القتال ذمًا ولا عقابًا ولا ديةً ولا قصاصًا إذ ليس موت المقتول بخلق ولا بكسبه والجواب عن الأول أن الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة لكنه علم أنه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنبئت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لو لاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني أن وجوب العقاب والضمان على القتال تعبدية لا تركيبة المنهية وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جري العادة فإن القتل فعل القتال كسبًا وأن لم يكن خلقًا (والموت قائم بالميت) مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد فيه تخلية أو لاكتساب أو مبني هذا على أن الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والأكثرون على أنه عدمي ومعنى خلق الموت قدره (والأجل واحد) لا كما زعم الكعبي من المعتزلة

معين يكون الموت فيه قطعًا وهذا يناسب إنكارهم القضاء والقدر في أفعال العباد «ان» (قوله من غير تردد) أي من غير تقييد بعدم القتل ونحوه (قوله واحتجت المعتزلة المذكورة) في المواقف أنهم ادعوا الضرورة في تولد موته من فعل القتال وما ذكره في معرض الاستدلال تأييدًا لشهادة البديهة لكن لما كان جمهور المعتزلة على أن القول بالتوليد استدلال لا جعل الشارح الوجوه المذكورة احتجاجات لا تنبيهات (قوله والجواب عن الأول أن الله تعالى)

قال هذا الجواب يعود الى القول بتعدد الاجل وفيه بحث اذ لم يقدر عمره الاسبعين لكن بسبب صدقة يؤتيها فيما لا يزال معلومة له تعالى في الازل وذكر ايضا انها اخبار آحاد لا تعارض القواطع وان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة فكما يقال ذكر الغنى عمره الثاني او بالنسبة الى ما اثبتته الملا ئكة فقد ثبت فيه الشيء مطلقا وهو في علم الله مفيد ثم يؤل الى موجب علم الله واليه الاشارة بقوله يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب (قوله ان للمقتول اجلين القتل والموت) وزعم ان المقتول غير ميت لان القتل فعل العبد والموت صنع الله تعالى ولا يخفى ان مراده انه فعل العبد توليدا فيكون عبارة عن بطلان الحياة المتولد من فعل القاتل فلا يرد عليه ان القتل حال القاتل والنزاع في حال المقتول وهو الموت لا غير لكن مذهبه لا يلايم انكار القضاء والقدر في افعال العباد (قوله وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين) قالوا الرطوبة الغريزية اى الجوهر الغالب عليها الاجزاء الرطبة مركب

الحرارة الغريزية بمنزلة
الدهن للفتيلة المشتعلة
فهى دائما تضيئها وتعين
عليها فى ذلك الحرارة
المستفاد من خارج وكما

انَّ للمقتولِ اَجَلَيْنِ الموتَ والقتلَ وانه لو لم يُقتلْ لعاش الى
اجله الذى هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان
اَجَلًا طَبِيعِيًّا هو وقتُ موته بِتَحَلُّلِ رُطُوبَتِهِ وَأَنْطِفَاءِ
حَرَارَتِهِ الْغَرِيزَتَيْنِ وَأَجَلًا اخْتِرَامِيًّا بحسب الآفاتِ
والامراضِ (والحرام رزق) لان الرزق

انتقصت يتبعها الحرارة الغريزية فى ذلك حتى اذا امعنت فى الانتقاص وتم امر الجفاف انطفأت الحرارة الغريزية انطفاء السراج عند نفاد دهنه فيحصل الموت الطبيعى فذلك هو الاجل الطبيعى وهو مختلف بحسب اختلاف الامزجة وهو فى الانسان فى الاغلب تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الآفات مثل البرد المجد والحر المذوب وانواع السموم واصناف تفرق الاتصال وسوء المزاج مما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه لقبول الحياة اذ شرطها اعتدال المزاج فيهلك بسببه فذلك هو الاجل الاخترامى والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم فى هذا المقام لفظى اذ هم لا ينكرون القضاء والقدر فالوقت الذى علم الله فيه بطلان الحياة باى سبب كان واحد عندهم ايضا وما ذكروه من الاجل الطبيعى نحن ايضا لانكره لكنهم يجعلون اعتدال المزاج وانخفاض الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لبقاء الحياة ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث آخر وكذا بيننا وبين المعتزلة ان قالوا

بالتقضاء والتقدير في افعال العباد وان انكروهما كما هو المشهور منهم او قالوا ان الله لا يعلم الحوادث قبل وقوعها كما ذهب اليه بعضهم فالنزاع حقيقي (قوله اسم لما يسوقه الله تعالى فيأكله) فيدخل فيه المشروب تغليبا لكنه يخرج عنه غير المأكول والمشروب قال رحمه الله وهذا عرف واللغة اعم من ذلك ولهذا قالوا

فينتفع به بدل فيأكله
واما تسمية المنفق رزقا على
مدل عليه قوله تعالى
ومما رزقناهم ينفقون فبناء
على انه يصدد ان يكون
رزقا قبل الانفاق دلالة على
ان فضل الانفاق انما هو فيما
اذا كان مما اعد للانتفاع
ومست اليه حاجة ناجزة كما
روى انه عليه السلام سئل
اي الصدقة افضل فقال ان
تصدق وانت صحيح صحيح
تحشى الفقر وتأمل الغنى
ولا تمهل حتى اذا بلغت
الحلقوم قلت لفلان كذا
ولفلان كذا وقد كان لفلان
(قوله مع انه معتبر في مفهوم
الرزق فان الرزق في

اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون
حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به
الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر
في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم
فسترو تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع عن الانتفاع
به وذلك لا يكون الا حلالا ولكن يلزم على الاول ان لا
يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل
الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا
الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى
الرزق وانه لا رازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق
الدم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله
تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب
والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه بأختياره (وكل
يستوفى رزق نفسه حلالا كان او حراما) لحصول
لحصول التغذى بهما جميعا (ولا يتصور ان لا يأكل انسان
رزقه او يأكل غيره رزقه) لان ما قدره الله تعالى غذاء
لشخص يجب ان يأكله ويتمنع ان يأكله غيره واما بمعنى الملك
فلا يتمنع (والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء)

الاصل العطاء مصدر قولك رزقه الله اطلق على ما ينتفع به باعتبار انه معطاء تعالى « بمعنى »
(قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب) بل العبيد والاماء رزقا ويرده قوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فانه يدل على ان للدواب رزقا (قوله
وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا) وهو خلاف ما جع عليه الملة
قبل ظهور المعتزلة كذا في المواقف وقد استدل عليه بقوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها واجيب بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض
عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا (قوله ومبنى هذا الاختلاف)

ذكر خمس مقدمات يحصل منها ان الحرام ليس برزق بان يركب قياس من الشكل الاول هكذا الرزق مستند الى الله تعالى وما يستند اليه لا يستحق مرتكبه الذم والعقاب ينتج ان الرزق لا يستحق آكله الذم والعقاب فنضم اليه قولنا الحرام يستحق آكله الذم والعقاب فيحصل قياس من الشكل الثاني ينتج ان الحرام ليس برزق فحقن بعد تسليم الاستحقاق نقول ان الرزق اضافة الى الله تعالى باعطائه للعبد والاستحقاق المذكور ليس من هذه الجملة ولكن له اضافة اخرى الى العبد بكسبه له بمباشرة اسبابه ومبنى الذم والعقاب عليها الا يرى ان السعي في تحصيل الرزق يكون واجبا عند الحاجة مستحبا عند قصد التوسعة على نفسه وعياله مباحا عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي حراما عند ارتكابه كالسرقة والغصب والربوا (قوله بمعنى خلق الاهتداء والضلالة) تحقيق المقام ان الهدى قد يكون لازما مثل الاهتداء فيكون بمعنى الرشاد

اي سلوك طريق يوصل الى المط ويقابله الغي والضلال بمعنى سلوك طريق لا يوصل اليه وقد يكون متعديا بمعنى الارشاد اي جعل الغير سالكا سواء الطريق يقال هداه الله للدين وهديته الطريق

بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشيئة اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا وتسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك لمشئته الله تعالى نعم قد يضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشايخ

والبيت هداية لكن لما لم يكن لك من هدايتك الاتسبيل لاهتدائه بوجه ما آل معنى قولك هديته الطريق والبيت الى الدلالة عليهما وتعريفهما وكذا آل معنى أضله الشيطان الى دلالة على طريق الردى فلا جرم شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على ما يوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفياله وكذا الحال في أضل ثم انه قدور في القرآن اسناد الهداية والاضلال اليه تعالى وقد عرفت ان المعنى الاصلى لهداية الرجل جعله مهتديا ولاضلاله جعله ضالا ولما كان افعال العباد مخلوقة له تعالى ولم يقبج منه شيء عند مشايخنا جلوهما عليهما اذ لا ضرورة في العدول عنهما بوجه ما فجعلوا الهداية عبارة عن خلق الاهتداء اي الايمان والاضلال عن خلق الضلال والكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل الاهتداء والضلال من افعال العباد لا من صنعه تعالى والالم يكن لترتب المدح والثواب على الاهتداء وترتب الذم والعقاب على الضلال وجه وان خلق الضلال قبيح منه تعالى اولوا الهداية المنسوبة اليه تعالى

مما لا يتركه من

بيان طريق الحق بنصب الدلالة في الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة في الآخرة على ما هو المعنى الطارى للهداية وأولوا الاضلال بوجدان العبد ضالاً او تسميته ضالاً او الاهلاك والتعذيب ثم لما لاح لبعضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشيئة وبعضها لا يخص المؤمن وبعضها ليس مضافاً اليه تعالى دون النبي وبعض معاني الاضلال لا يقابل الهداية على ما لا يخفى اولوا الهداية بالدلالة الموصلة الى البغية وجعلوا اسناد الاضلال اليه تعالى لكونه من فعل الشيطان بناء على المعنى الطارى مجازاً لما انه باقداره وتمكينه اولئحو ذلك وهذا عدول من الحقيقة الى المجاز بناء على اصلهم الفاسد ففساد مبناه على ماسلف فساد (قوله ان الهداية عندنا الاهتداء) اى معناها الاصلى ذلك فهو المراد من الهداية المنسوبة اليه تعالى ومثل هداة فلم يهتد مجاز بالنسبة الى اصل وضعه يحمل عليه بمعونة المقام وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع

الاستعمال (قوله وعند المعترلة بيان طريق الصواب) اى ذلك هو المعنى المراد منها بحسب الاستعمال اذ لا يستقيم حملها على معناها الاصلى فى شئ من موارد استعمالها على اصلهم كما لا يخفى (قوله ولتقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين

ان الهداية عندنا خلق الإِهْتِدَاء ومثل هَدَاءُ اللَّهِ فَلَمْ يَهْتَدِ مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعترلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى * إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ * ولتقوله عليه السلام اللَّهُمَّ أَهْدِ قَوْمِي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعترلة هى الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل (وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى)

الطريق ودعاهم الى الاهتداء) فلا وجه لسؤال ذلك من الله تعالى ولا نفيه عنه « والا » عليه السلام وقيل ان ذلك ينافى طلب خلق الاهتداء ايضا ولعل وجهه ان قومه عليه السلام يهتدون وجوابه منع ذلك فان اكثر قومه اعنى قريشا وأمتهم لم يكونوا مهتدين فالمعنى عنهم بالهداية ولو سلم فالمعنى زدهم هدى او ثبتهم عليه او اهدهم من بعد بناء على العرض لا يبقى واما ما يقال من ان اهتدى مطاوع هدى وايضا يمدح الرجل بكونه مهديا فالهداية خلق الاهتداء فدلالة فى غير محل النزاع اذ لا نزاع فى ان المعنى الاصلى للهداية جعل الغير مهتديا (قوله عند المعترلة هو الدلالة الموصلة الى البغية) اى ذلك هو المعنى المستعمل فيه لفظ الهداية فى الاغلب وكذا الحال فى قوله وعندنا الدلالة الموصلة على طريق يوصل الى المط فلا ينافى ما ذكره المشايخ من انها حقيقة فى خلق الاهتداء وانه المراد الظاهر

فما ينسب اليه تعالى فتدبر هداك الله (قوله والاما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا) بانواع الآلام واصناف الاسقام وفي الآخرة بالخلود في نار الجحيم وشرب الغسلين والحميم فان العدم اصلح له من الوجود من غير شبهة ولو سلم فالاصلاح اماته او سلب عقله قبل تكليفه فان قيل بل الاصلح تكليفه وتعريضه للنعيم الدائم لكونه اعلى المرتبتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن أمات طفلا فان قيل علم انه ان عاش ضل وأضل فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ونردك وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين

اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عن لاجناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما كذا ذكره رحمه الله (قوله اذ قد أتى بالواجب) يريد ان ما هو من مصالحه كان واجبا عليه فلا محالة يكون قد أتى به فالمراد به فلا يكون من مصالحه فيلزم ان لا يبقى له تعالى شيء مقدور من مصالحه ولا يخفى بطلانه لان اي قدر يضبط من مصالحه فالمراد عليه ممكن ابدا

وَالْأَمَّا خَلْقُ الْكَافِرِ الْفَقِيرِ الْمَعَذَّبِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَمَّا كَانَ لَهُ مَنَّةٌ عَلَى الْعِبَادِ وَاسْتِحْقَاقُ شُكْرِ فِي الْهَدَايَةِ وَافَاضَةُ أَنْوَاعِ الْخَيْرَاتِ لَكُونِهَا دَاءً لَوْ أَجَبَ وَلَمَّا كَانَ امْتِنَانُهُ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَوْقَ امْتِنَانِهِ عَلَى أَبِي جَهْلٍ إِذْ فَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ مِنْهُمَا غَايَةً مَقْدُورَةً مِنَ الْإِصْلَاحِ لَهُ وَلَمَّا كَانَ لِسُؤَالِ الْعَصْمَةِ وَالتَّوْفِيقِ وَكَشْفِ الضَّرَرِّ وَالْبَسْطِ فِي الْخِصْبِ وَالرِّخَاءِ مَعْنًى لَأَنَّ مَا لَمْ يَفْعَلْهُ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ لَهُ يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَرْكُهُ وَلَمَّا بَقِيَ فِي قُدْرَةِ اللَّهِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَصَالِحِ الْعِبَادِ شَيْءٌ إِذْ قَدَّاتِي بِالْوَاجِبِ وَلَعُمْرِي أَنَّ مَفَاسِدَ هَذَا الْأَصْلِ اعْنِي وَجُوبَ الْأَصْلِحِ بَلْ أَكْثَرُ أَصُولِ الْمُعْتَزَلَةِ أَظْهَرُ مِنْ أَنْ يُخْفَى وَكَأَنَّ مِنْ أَنْ يُخْفَى وَذَلِكَ لِقُصُورِ نَظَرِهِمْ فِي الْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ وَرُسُوحِ قِيَاسِ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فِي طَبَاعِهِمْ وَغَايَةُ تَشْبِيهِهِمْ فِي ذَلِكَ أَنْ تَرَكَ الْأَصْلِحَ يَكُونُ بُخْلًا وَسَفْهًا وَجَوَابُهُ أَنْ مَنَعَ مَا يَكُونُ حَقًّا الْمَانِعِ وَقَدْ ثَبَتَ بِالْأَدَلَةِ الْقَاطِعَةِ كَرَمُهُ وَحُكْمَتُهُ وَلَطْفُهُ وَعِلْمُهُ بِالْعَوَاقِبِ يَكُونُ مُحَضَّضَ عَدْلٍ وَحُكْمَةٍ لَهُ

وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فنأمل (قوله وجوابه ان منع ما يكون حق المانع) يريد انه قد ثبت انه كريم حق وجواد مطلق وانه عليم بالعواقب كلها وافعاله واقعة على ما ينبغي ويلائم عقول العقلاء وان خفي علينا وجه الحكمة في بعضها فاذا ترك فعلا يظن انه اصلح بحال عبد من عبيده بل هو اصلح في الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة وليس ذلك لقصور في الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل والحكمة اذ ليس فيه منع بحق احد فلا يتوهم في ذلك شائبة بخل او جهل او سفه او ظلم ثم لا يخفى ان ما ذكر الزام لهم في وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد بعد تسليم حكم العقل بالتحسين

والتبجح فلا يرد عليه ان فيه الزاماً بوجوب الاصلح في الجملة (قوله ثم ليت شعري) هو مصدر شعرت بالشيء بالفتح اشعر بالضم شعرا اى فطنت له وعن سيدويه ان اصله شعرتى حذف التاء كما حذف في قولهم هو ابو عذرها وخبر ليت ههنا واجب الحذف بلا ساد مسده اذا كان مراداً بالاستفهام اى ليت على ما يسأل بهذا الاستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام ايضاً كقوله ليت شعري مسافر بن ابي عمرو وليت بقوله المحزون اى أيجتمع ام لا وذكر ابن الحاجب ان الاستفهام قائم مقام الخبر كالجار والمجرور في ليتك في الدار ورد بان الاستفهام في المعنى مفعول المصدر فكيف يقع خبرا عنه وقال ابن يعيش انه ساد مسد الخبر ورد عليه ايضاً بان موضع خبر المصدر بعد جيع ذيوله من فاعله ومفعوله فالاستفهام لا يكون في موضع الخبر فكيف يسد مسده ما ذكرناه اولاً

(قوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم) يريد من غير لزوم صدور عنه على قياس الوجوب الشرعى (قوله لانه رفض لقاعدة الاختيار) فيه بحث لان هذا وجوب مترتب على الاختيار وقدمرانه لا ينافي الاختيار بل يحققه فان قلت هذا انما يتصور

ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم وهو ظاهر ولا لزوم صدور عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالاً من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتنعم اهل الطاعة في القبر) بما يعله الله ويريد تعالى وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء

لو امكن تعلق الاختيار بكل واحد من الطرفين قلت لا بد عندهم للطرف المختار «على» من مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر فقد يكون لكل واحد من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار لكل واحد منهما بدلا عن الآخر نظر الى جهة رجحانه وقد يكون احد الطرفين راجحاً مطلقاً فلا يتعلق الاختيار الا به فيكون وجوده من الله تعالى واجبا باختياره فهذا النزاع راجع الى النزاع في وجوب المرجح في الطرف المختار وعدمه وامامنا اخبر الله تعالى بوقوعه فانما لم يقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون في الطرف المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار به بسببها فليكن وجوبه الا بمجرد تعلق الاختيار بخلاف ما اختاروا وجوبه عليه تعالى فانه راجح مطلقاً في زعمهم فلا يتعلق الاختيار الا به ومن ههنا لزمهم بعض الموافقة للفلاسفة ولا بأس اذ قد سمعت انهم قد تشبثوا باذيالهم في كثير من الاصول (قوله الظاهرة العوار) اى العيب يقال سلعة

ذات عوار بفتح العين وقديضم كذا في الصحاح (قوله على ان النصوص الواردة فيه) اي في عذاب القبراكثر (قوله فالتعذيب بالذكر اجدر) تفريع على كثرة النصوص فيه وعلى كثرة مستحقه معا (قوله وسؤال منكرو نكيرهما ملكان) سيما بذلك لكونهما على هيئة منكرا لم يعرف مثلهما والنكير بمعنى المنكور يقال نكرت الشيء بالكسر وانكرته بمعنى وقد انكر البخى والجبأ ثيان الملكين بالذكر والنكير وقالوا

المنكر ما يصدر من الكافر عند تلججه اذا سئل والنكير تفريع الملكين له فيكون بمعنى الانكار (قوله لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق) يريد انه ليس لامتناعها دليل من جهة العقل على ما يزعمه منكروها وقد دل السمع على ثبوتها فوجب القول بها وبطل تأويل الظواهر الدالة عليها (قوله قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوًا وعشيًا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب) وقال الله تعالى *اغرقوا فادخلوا نارا* وقال النبي عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال النبي عليه السلام يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا نزلة في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربى الله ودينى محمد عليه السلام وقال النبي عليه السلام اذا قبر الميت أنه ملكان أسودان أزرقان عيناها يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير

على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر (وسؤال منكرو نكير) هما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤال الا وكذا للانباء عليهم السلام عند البعض (ثابت) كل من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطق به النصوص قال الله تعالى *النار يعرضون عليها غدوًا وعشيًا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب* وقال الله تعالى *اغرقوا فادخلوا نارا* وقال النبي عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال النبي عليه السلام يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا نزلة في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربى الله ودينى محمد عليه السلام وقال النبي عليه السلام اذا قبر الميت أنه ملكان أسودان أزرقان عيناها يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير

عرضهم على السيف اي قتلهم به وهو قبل يوم القيمة بدليل عطف عذابه عليه فيكون في القبر وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا يفيد ان ادخالهم النار عقاب اغراقهم فيكون في القبر (قوله وقال النبي صلى الله عليه وسلم يثبت الله الذين آمنوا نزلة) اي هذه الآية (في عذاب القبر) اي في شأنه وان الله تعالى ينجي المؤمنين عنه وقوله اذا قيل ظرف ليثبت من حيث المعنى اي يثبتهم اذا قيل وقوله فيقول تفصيل له فيكون

القول الثابت هو قوله ربي الله الخ (قوله الى آخر الحديث) يعني قوله عليه السلام فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول هو عبدالله ورسوله اشهدان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نعم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نعم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال

سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقولان للارض التامى عليه فنتلثم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك (قوله لان الميت جاد لا حيوة له ولا ادراك فتعذبه محال ولصعوبة هذا الاشكال افترق الناس في هذه المسئلة فرقا فانكر فرقة عذاب القبررأسا واعترف به آخرون ثم اختلفوا فنفهم من انكار احياء الميت في القبر وجوز تعذيب الميت وهو خروج عن المعقول وبعضهم لم يجوز ذلك بل قال يجتمع الآلام في جسد الميت

الى آخر الحديث قال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وأن لم تبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جاد لا حيوة له ولا ادراك له فتعذبه مح والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك ألم العذاب اولذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى أثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء والمأكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وأن لم تطلع عليه ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة أفرد لها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منها تحقيقا وتأكيدا واعناء بشانه فقال (والبعث) وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور

فاذا حشر احس بها دفعة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال «بان» باحيائه ايضا لكن اختلفوا في اعادة الروح والمنقول عن ابي حنيفة رحمه الله هو التوقف فيها وانكر ابن الراوندي كون الميت جادا وكون الموت ضدا للحياة وجعله آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم والحيوة قال رحمه الله اتفقوا على انه تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية ويشكل هذا بجوابه للمنكر والنكير حتى قال ارجع الى اهلي فاخبرهم (قوله يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء) هذا مختار القاضي واتباعه (او في بعضها) على ما اختاره بعضهم (قوله والمأكول في بطون الحيوانات)

إذا حيوة عندنا غير مشروطة بالبنية فلا يبعد خلق الحياة في الاجزاء المتفرقة في بطون الحيوانات اما في جميعها او في بعضها وان لم يبق فيها جزآن مجتمعان اصلا (قوله بان يجمع اجزاءهم الاصلية) فيه اشارة الى ان الاجزاء الاصلية لم تنعدم بل زال اجتماعها وتألف بعضها ببعض فحشرها جمعها وتأليفها تأليفا ثانيا وربما قال رحمه الله لعل الله يحفظ تأليف الاجزاء الاصلية عن البطلان فلا يحتاج ح الى تأليف ثان لامعاد ولا مبتدأ وهو بعيد في مثل من احرق وذرت رماده الرياح ومنهم من قال ان اجزاء البدن تنعدم برمتها ثم تعاد متمسكا بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وفيه ضعف اذهلاك الشيء لا يقتضى انعدامه بالمرّة قال صاحب المواقف والحق التوقف في ذلك اذ لم ينهض دليل على واحد منهما بخصوصه لانفيا ولا اثباتا واما حديث اعادة الروح فبنى على ان الروح مغاير للبدن لا الهيكل المحسوس ولا الاجزاء الاصلية على ما هو المختار عند كثير من المتكلمين بل اما اجسام لطيفة

خفيفة نورانية سارية في البدن سريان ماء الورد على ما هو المشهور من النظام وقد عزاه رحمه الله الى جمهور المتكلمين واما جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير

بأن يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد الأرواح اليها (حق) لقوله تعالى * ثم إنكم يوم القيمة تبعثون * وقوله تعالى * قل يحييها الذي أنشأها أول مرة * الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الأجساد وانكراه الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود

والتصرف قال رحمه الله وهو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين (قوله مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به) فان ادلتها على كثرتها مدخولة كلها لا يصلح شيء منها للتعويل عليه وقد فصل ذلك في المطولات فن ارادها فليرجع اليها وربما ادعوا الضرورة في ذلك قالو اتخلل العدم بين الشيء ونفسه ضروري البطلان اذ لا تصور التخلل الا بين الاثنين والاثنية تستلزم التغاير واجيب بان الشيء كان موجودا ثم صار معدوما ثم صار موجودا ولا فساد فيه اذ التخلل بالحقيقة لزمان عدمه بين زمانين وجوديه وهما متغايران على انه يجوز ان يغير المعاد المبتدأ بالعوارض الغير المشخصة وايضا لو تم ما ذكر لزم عدم بقاء الشيء زمانا والازم تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه وما يقال من ان التغاير بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع تخلل العدم بين الشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه يل انما يدفع تخلله بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فان اريد بذلك انه لا يستلزم

الاثنية الصحيحة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين شخصاته ونفسه فقط - اذ ظاهر
اذا المقيد بقيد غير المقيد بآخر في الجملة وهذا القدر يكفي لصحة التخلل وان اريد انه لا يندفع به
التخلل فيها وان كان مع تغير ما فبطلانه ممنوع وكذا ما يقال من ان التخلل انما يتصور
بقطع الاتصال والوقوع في الخلال فلا تخلل في الباقي سخيف جدا اذ الباقي موجود
في طرفي زمان بقاءه وزمان بقاءه متخلل بين زمانى وجود الطرفين ولا فرق بين وجوده
في الزمان المتوسط وعدمه فجوازه جوازه وفساده فساد كما لا يخفى على ذى بصيرة (قوله
لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية) ويعيد اليها الارواح وليس في هذا اعادة
المعدوم بالمعنى الذى يدعون امتناعه حتى لو سمي ذلك اعادة المعدوم كان اطلاقا لهذه
العبرة على معنى آخر لم يقيم على بطلانه شبهة فضلا عن حجة (قوله انما هو الاجزاء

الاصلية الباقية من اول
العمر الى آخره) صفة
كاشفة للاجزاء الاصلية
واظهر منها ما يقال انها
الاجزاء الحاصلة في اول
الفطرة اى اول تعلق
الروح بالبدن مما لا يتعلق
بدونه عادة لان وجود
اجزاء في البدن باقية

لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان
ويُعبد روحه اليه سواء سُمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم
يُسَمَّ بهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار
جزأ منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال
او في احدهما فلا يكون الاخر مُعاداً بجميع اجزائه وذلك
لان المُعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر
الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الاكل لا اصلية
فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو
الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرذ مُردّ

من اول العمر الى آخر العمر في حيز المنع نعم يعلم كل احد ببديهية « وان »
ان ذاته من اول عمره الى آخره باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء
من بدنه لجواز ان يكون خارجا عنه على ما سمعت بل ذلك هو الظاهر اذ من المعلوم ببديهية
واستدلالا ان البدن متغير متبدل فلا يكون نفس الباقي (قوله والاجزاء المأكولة فضلة
في الاكل) فان قلت اذا صارت الاجزاء المأكولة منيا لا اكل وتكون منه بدن آخر يلزم المحذور
قلت يجوز ان يحفظ الله تعالى تلك الاجزاء عن ان تصير منيا ولو سلم فيجوز ان
يحفظ ذلك المنى عن ان يصير بدنا لشخص فان قلت نحن نفرض زوجين اكل كلا طول
عمرهما لحم الانسان وتولد منهما ولدان ولدان لكول جزء اصيل وفضل فيجوز ان لا يخلق الله
المنى الا من الفضل والمعتزلة قد اوجبوا ذلك عليه تعالى ليتمكن من ايصال الاجزاء

الى مستحقه (قوله وان الجهنمى ضرسه مثل احد) قيل لا يجوز ان يكون ذلك بانضمام
الاجزاء من خارج والالزم تعذيبها من غير شركة في المعصية وهو قبيح بل ذلك بطريق
الانتفاخ والجوب بعد تسليم القبح ان المعذب هو الروح وهو اما عبارة عن الاجزاء الاصلية
واما ما غير للبدن بالكلية فلا اشكال ثم ليت شعري ما معنى الانتفاخ ههنا ان اريد به انفراج ما بين
الاجزاء فعلوم ان مثل هذا الانفراج يبطل التأليف وان اريد به تخلخل الاجزاء فهو مختص

بماله مقدار على ان اصحاب
الجزء لا يقولون به (قوله
لولا لم يكن البدن الثاني
مخلوقا من الاجزاء) اعلم
ان التناسخية منهم من
يقول بقدم النفوس و
بتعلقها بالابدان بطريق
التناسخ الى ما لا يتناهي
ومنها من يقول بان النفوس
اذا استكملت بقيت مجردة
وانخرطت في سلك المجردات
واما اذا لم يتم استكمالها
فر بما يتصاعد فيتعلق
بالابدان الشريفة حتى
ربما يتعلق بالاجسام
السماوية لاستتمام بقية كمال
لم يحصلها وربما ينزل في
ابدان الحيوانات الخسيسة
بحسب اخلاقها الرديئة

وَأَنَّ الْجَهَنَّمَ نَجَّى ضَرْسُهُ مِثْلُ أَحَدٍ وَمِنْ هَهُنَا قَال مَنْ قَالَ مَا مِنْ
مَذْهَبٍ إِلَّا وَلِلتَّنَاسُخِ فِيهِ قَدَمٌ رَاسِخٌ قُلْنَا إِنَّمَا يَلْزِمُ التَّنَاسُخُ
لَوْلَمْ يَكُنِ الْبَدَنُ الثَّانِي مَخْلُوقًا مِنَ الْأَجْزَاءِ الْأَصْلِيَّةِ لِلْبَدَنِ
الْأَوَّلِ وَأَنْ سُمِّيَ مِثْلُ ذَلِكَ تَنَاسُخًا كَانَ نَزَاجًا فِي مَجَرَّدِ الْأَسْمِ
وَلَا دَلِيلَ عَلَى اسْتِحَالَةِ إِعَادَةِ الرُّوحِ إِلَى مِثْلِ هَذَا الْبَدَنِ بَلْ
الْأَدْلَةُ قَائِمَةٌ عَلَى حَقَّقِيَّتِهِ سِوَاهُ سُمِّيَ تَنَاسُخًا أَوْ لَا (وَالْوِزْنُ
حَقٌّ) لِقَوْلِهِ تَعَالَى * وَالْوِزْنُ يُؤْمَدُ الْحَقُّ * وَالْمِيزَانُ عِبَارَةٌ
عَمَّا يَعْرِفُ بِهِ مَقَادِيرَ الْأَعْمَالِ وَالْعَقْلُ قَاصِرٌ عَنْ ادْرَاكِ
كَيْفِيَّتِهِ وَانْكِرَهُ الْمُعْتَزَلَةُ لِأَنَّ الْأَعْمَالَ أَعْرَاضٌ إِنْ أَمَكَّنَ
إِعَادَتُهَا لَمْ يُمْكِنْ وَزْنُهَا وَلَا نَهَا مَعْلُومَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى فَوِزْنُهَا
عَبَثٌ وَالْجَوَابُ أَنَّهُ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ أَنَّ كُتُبَ الْأَعْمَالِ
هِيَ الَّتِي تُوزَنُ فَلَا اشْكَالَ وَعَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِ كَوْنِ أَفْعَالِ اللَّهِ
تَعَالَى مُعَلَّلَةً بِالْأَعْرَاضِ لَعَلَّ فِي الْوِزْنِ حِكْمَةٌ لَا تُظْلَمُ عَلَيْهَا
وَعَدَمُ اطِّلاعِنَا عَلَى الْحِكْمَةِ لَا يُوجِبُ الْعَبَثَ (وَالْكِتَابُ)
الْمُتَّبَعُ فِيهِ طَاعَاتُ الْعِبَادِ وَمَعَاصِيهِمْ يُؤْتَى لِلْمُؤْمِنِينَ بِإِيمَانِهِمْ
وَالْكَافِرِينَ بِشَمَائِلِهِمْ وَوَرَاءَ ظُهُورِهِمْ (حَقٌّ) لِقَوْلِهِ تَعَالَى
* وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا * وَقَوْلُهُ تَعَالَى
* وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَسُوفَ يُحَاسِبُ حَسَابًا سِيرًا *

ور ذائلها الكسبية فن خالد على ذلك ومن ناج بالآخرة فن لم يقل بقدم النفوس
ولم ينكر الدار الآخرة ولم يقل بتعلق الروح ببدن بعد بدن في الدنيا فليس من مذهب التناسخ
في شيء (قوله والعقل قاصر عن ادراك كيفيته) قال رحمه الله ذهب كثير من المفسرين الى
انه ميزان واحد له آفتان ولسانان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره
بذلك واما ذكره بلفظ الجمع كما في قوله تعالى واما من خفت موازينه فللاستعظام وقيل
لكل مكلف ميزان وانما الواحد هو الميزان الكبير اظهار الجلالة الامر وعظمة المقام

٩ (قوله قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن) حين سئل عليه السلام عن ذلك ويدل

عليه ما قال عليه السلافي
ساقفة حديث طويل فتوضع
السجلات في كفة والبطاقة
في كفة فطاشت السجلات
وثقلت البطاقة فلا يثقل
مع اسم الله شيء قال رحمه
الله وقيل يجعل الحسنات
اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية فتوزنان
(قوله وسكت عن ذكر
الحساب اكتفاء بالكتاب)
يريد ان العادة قد جرت
على ذكر الحساب مع
هذه الاشياء لكن لما ذكر
الكتاب ومعلوم انه
للحساب فهم ثبوته ايضا
فلم يذكر للاكتفاء به (قوله
والجواب مامر) من انه
على تقدير كون افعال الله
تعالى معللة لعل فيه حكمة
لانطلع عليها وقد بين
رحمه الله وجه حكمة
نعم امثاله فليطلب من
موضعها (قوله والحوض)
اختلفوا في انه هل هو
الكوثر او غيره ويدل على
الاول ما روى انه عليه
السلام قال في اثناء حديث

ثُمَّ يَنْزِلُ زَنْبَكَ

وَسَكَتَ عَنْ ذِكْرِ الْحِسَابِ اِكْتِفَاءً بِالْكِتَابِ وَانْكَرَهُ
المعتزلة زعمانهم انه عبث والجواب مامر (والسؤال
حق) لقوله عليه السلام ان الله تعالى يُدَانِي الْمُؤْمِنَ فَيَضَعُ
عَلَيْهِ كَفَّهُ وَيَسْتَرُّهُ فَيَقُولُ اَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَابِ قَوْلٍ نَعْمَ اَيُّ
رَبِّ حَتَّى قَرَّرَهُ بِذُنُوبِهِ وَرَأَى فِي نَفْسِهِ اَنَّهُ قَدْ هَلَكَ قَالَ
الله تعالى سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا وَاَنَا غَفِرٌ هَالِكٌ اَلْيَوْمَ
فَيُعْطِي كِتَابَ حَسَنَاتِهِ وَاَمَّا الْكُفَّارُ وَالْمُنَافِقُونَ فَيُنَادِي
بِهِمْ عَلَى رُؤُوسِ الْخَلَائِقِ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ
اَلْأَلْعَنَةُ لِلَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ (والحوض حق) لقوله تعالى
« اَنَا عَطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ * » وقوله عليه السلام حَوْضِي
مَسِيرَةُ شَهْرٍ وَزَوَايَاهُ سَوَاءٌ مَاءُهُ اَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ وَرِيحُهُ
اَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ وَكِبَرَانُهُ اَكْثَرُ مِنْ نَجْوَمِ السَّمَاءِ مَنْ شَرِبَ
مِنْهَا فَلَا يَظْمَأُ اَبَدًا وَالْاَحَادِيثُ فِيهِ كَثِيرَةٌ (والصراط حق)
وهو جَسْرٌ مَمْدُودٌ عَلَى مَتْنٍ جَهَنَّمِ اَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَاحَدٌ
مِنَ الشَّيْفِ يَعْبُرُهُ اَهْلُ الْجَنَّةِ وَيَزُلُّ فِيهِ اَقْدَامُ اَهْلِ النَّارِ
وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن
فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يتمكن
من العبور عليه ويُسَيِّمُهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَتَّى اَنْ مِنْهُمْ مَنْ يَجُوزُهُ
كَالْبَرْقِ اَلْخَاطِيفِ وَمِنْهُمْ كَالرَّيْحِ الْهَاسِيبَةِ وَمِنْهُمْ كَالْجَوَادِ
اِلَى غَيْرِ ذَلِكَ كَمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ (والجنة حق والنار حق)
لان الآيات والاحاديث الواردة في بيانها اشهر من ان يخفى
واكثر من ان يحصى تَمَسَّكَ الْمُنْكَرُونَ بِأَنَّ الْجَنَّةَ مَوْصُوفَةٌ
بِأَنَّ عَرْضَهَا كَعَرْضِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهَذَا فِي عَالَمِ
العناصر مُحَالٌ وَفِي عَالَمِ الْاَفْلَاقِ اَوْ عَالَمِ آخِرَ خَارِجٍ عَنْهُ
مُسْتَلْزَمٌ لِحَوَازِ الْخَرْقِ وَالْإِتْيَامِ وَهُوَ بَاطِلٌ فَلَنَا هَذَا مَبْنًى
عَلَى اَصْلِكُمُ الْفَاسِدَ وَقَدْ تَكَلَّمْنَا عَلَيْهِ فِي مَوْضِعِهِ
(وهما) اى الجنة والنار (مخلوقتان) الْآنَ

اتدرون ما الكوثر فقلنا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام فانه نهر وعذبه ربي « موجوتان »

عليه خير كثير هو حوض يرد عليه امتي الحديث ولذا قال في بعض الكتب والحوض في الجنة حق وصرح في شرحه بأنه عبارة عن الكوثر وقال القاضي الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها ويدل على الثاني ان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض فيما يقال في المحشر يدل عليه ما روى عن انس قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم ان يشفع لي يوم القيامة فقال انا فاعل فقلت يا رسول الله اين اطلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فأن لم القك قال فاطلبني عند الميزان قلت فأن لم القك قال فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطئ هذه الثلاثة المواطن ويدل عليه ايضا ما روى في وصف الحوض يصب فيه ميزانان يمدانه من الجنة احدهما من ذهب والآخر من ورق وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او مستمد منه ينصب فيه مأوه ولهذا ورد في وصف ماء احدهما مثل ما ورد في ماء الآخر وأوردتهما اثمة الحديث في الفصل المعقود لبيان الحوض واورد اثمة التفسير في بيان الكوثر الاحاديث الدالة على وصف

النهر والدالة على وصف الحوض ثم انه قد قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لا يشرب عنه الا من قدر له السلامة عن النار وقيل ان من شرب

(موجودتان) تكريرا وتاكيدا كيدوزنهما كثر المعتبرة انهما انما تخلقان يوم الجزاء * لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والايات الظاهرة في اعداديهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فإن عورض بمثل قوله تعالى * تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا *

منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظم بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهرا لاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام (قوله موجودتان تكريرا وتوكيدا) لان كونهما مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين اذ لا قائل بفنائهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والا كثرون ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع قال رحمه الله والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير (قوله لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة) قال رحمه الله وجلها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمخالفة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبتها ثبوتها (قوله اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر) كان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار

ونحوهما (قوله قلنا يحتمل الحال والاستمرار) ولا احتجاج مع الاحتمال وقد أجيب بأن الاستدلال موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق ويحتمل ان يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى تخصيص الجنة يوم القيمة للذين لا يريدون علوا في الارض وهذا لا ينافي وجودها الآن وما يقال من ان المتبادر من جعل الدار لقوم تمكينهم من الثمن فيها وهذا المعنى لازم

لوجود الجنة ففيه مالا يخفى (قوله كل شيء هالك الا وجهه) اي كل موجود فان المعتزلة وان جعلوا المعدوم شيئا لكن لفظ شيء ههنا بمعنى الموجود اتفاقا ما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان عنه عندهم لكونهما معدومتين عند وجود هذا الكلام عنه تعالى (قوله وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شيء جئ ببدله) يعنى ان المراد دوام نوعه في ضمن افراده لا دوام شخصه فلا اشكال (قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء) اي العدم بعد الوجود بل يكفي فيه الخروج عن الانتفاع بأن لا يترتب عليه

قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقتضة آدم عليه السلام تبقى سائلة عن المعارضة وقالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها ادا ثم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا لا خفا في انه لا يمكن دوام اكل بعينه وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شيء جئ ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظّة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود لا مكانى بالنظر الى الوجود الواجب بمنزلة العدم (باقيتان لا تقنيان ولا يقني اهلها) اي دائمتان لا يطرؤ عليهما عديم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابداءا ما قيل من انهما يهلكان ولو لحظّة تحقّقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على أنك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء وذهب الجهميّة الى انهما يفتيان ويفنى اهلها وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انها تسع الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف

الا ثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان تركيبه « والسحر » من غير انعدامه بالكلية (قوله الشرك بالله) اي اتخاذ الشريك لله تعالى يدل عليه ما روى في رواية ابن مسعود وان تدعو الله ندا وقد خلقك وانما خصه بالذكر لانه الحش الكفر كما انه خص في رواية قتل الولد خشية ان يطعم منه وان يزني حليلة الجار بمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر ثم المذكور في شروح الاحاديث انه

لاتناقض في الروايات الواردة في الكبائر اذ ليس في شيء منها ما يؤذن بالحصرفلا يبعدان يلحق بهاشيء آخر بدليل آخر كالاجماع مثلا وما ذكره رحمه الله من انها تسعة فلم يوجد في لفظ الراوى (قوله والسحر) لاخلاف في انه من الكبائر وانما اختلفوا في حكمه فقليل يجب قتل الساحر وقيل هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان

سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا (قوله وقيل كل ما توعد عليه الشارع) ويقرب منه ما روى عن علي رضي الله عنه انها كل ذنب حتمه الله بنار او غضب او لعنة او عذاب (قوله الحق انهما اسمان اضافيان) لكن قوله تعالى ان تجنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل بظاهره على ان الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات اذ لولاه لم يتصور اجتناب الكبائر الا بعدم ارتكاب جميع ما يتصور ما هو اصغر منه وانى يتسر ذلك كذا ذكره رحمه الله وقد قيل ان الكبيرة عند الفقهاء كل ما يوجب حدا (قوله وقيل كل معصية اصر عليها العبد) ويقرب

والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله تعالى عنه اكل الربوا وزاد علي رضي الله تعالى عنه السرقة وشرب الخمر وقيل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر او اكبر منه وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر (لا يخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) اي العبد المؤمن (في الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول ما سيجي من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافي فيه ويجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حجة او ثقة او كسل

منه ما روى ان رجلا سأل ابن عباس اسبع الكبائر فقال هي الى سبعمائة اقرب الا انه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار (قوله وهذا هو المنزلة بين المنزلتين) اشار بصيغة الحصر الى رد ما توهم من ان مرتكب الكبيرة ليس في الجنة ولا في النار

عندهم اخذا من قولهم له المنزلة بين المنزلتين (قوله خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة) فان قلت يفهم من سياق كلامه ان اقتراف الكبيرة بدون اقتران شيء مما ذكر ليس بكفر ايضا مع ان الامن واليأس

خصوصاً اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة بتأنيده نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً لكونه علامة التكذيب ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع أمانة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الضميمة والقائه المصحف في القادورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المصدق المصدق كافر أبشئ من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى *يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى* وقوله تعالى *يا أيها الذين آمنوا اتوبوا الى الله توبة نصوحاً* وقوله تعالى *وإن طائفتان من المؤمنين أقتلتا* الآية وهي كثيرة الثالث إجماع الأمة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الأمة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في أنه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق

كفر قلت ليس الا من وخوف العقاب طرفي نقيض وكذا اليأس ورجاء العفو اذ قد يرتفعان كما في حالة الذهول عن عقاب مثلاً على انه يحتمل ان يكون مراده خصوصاً اذا اقترن به جميع الامور المذكورة (قوله لكونه علامة التكذيب) اما ان كان بطريق الاستحلال فظ واما اذا كان بطريق الاستخفاف فلان من اعترف بحقيقة الشرع كيف يستخف ما يوجب العقوبة النارية في اعتقاده (قوله وعلم كونه كذلك) اي امانة التكذيب فعطفه على ما قبله قريب من عطف التفسير (قوله والتلفظ بكلمات الكفر)

سواء كان مدلولها تكذيباً صريحاً للنبي عليه الصلاة ولا (قوله) (والجواب) او منافق (النفاق اظهار الايمان وابطان الكفر واصله من نفاق اليربوع اخذ في نفاقه وهي احدى جريته يكتهما ويظهر غيرها وهو موضع يرفقه فاذا اتى من قبل القاصعاء

وهي حجرته الذي يقصع فيه اى يدخل ضرب النفاق برأسه فاتفق اى خرج ويقال النفاق ضربان احدهما ماذ كر والثانى ترك المحافظة على معالم الدين سرا ومحافظتها علنا (قوله والجواب ان هذا احداث للقول المخالف) يريد ان ماذ كروه وان كان اخذا بالجمع عليه في تسميته فاسقا لكنه ترك له من جهة جعل الفسق منزلة بين المنزلتين

(قوله فان الكفر من اعظم الفسوق) وذلك لان الفسوق هو الفجور و الخروج عن طاعة الله تعالى يقال فسق عن امرربه اى خرج وكال الخروج عن طاعة الله تعالى هو الكفر (قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ) فيكون المعنى ان موجب الايمان المنع عن الزنا وحفظ الامانة والايمان الذى لا يترتب عليه ذلك ملحق بالعدم ومن عادة البلغاء ان يحصروا النوع فى الفرد الكامل وان يقولوا القليل انه ليس منه ولا كذب فيه اذ حاصله اخراج الفرد الناقص عن الجنس لا اعتبار خطاى (قوله حتى قال عليه

والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثانى انه ليس بمؤ من لقوله تعالى * اَفَن كَانَ مُؤْمِنًا كُنَّ كَان فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ * جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وقوله عليه السلام لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ وَلَا كَافِرٍ لِمَا تَوَاتَرَتْ مِنْهُ الْأَمَّةُ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَهُ وَلَا يَجُرُّونَ عَلَيْهِ أَحْكَامَ الْمُرْتَدِّينَ وَيَذْفُونَهُ فِي مَقَابِرِ الْمُسْلِمِينَ والجواب ان المراد بالفاسق هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة فى الزجر عن المعاصى بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لَا بِي ذَرْ لِمَا بَالَعَ فِي السُّؤَالِ وَأَنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ عَلَى رَغَمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ احْتَجَّتِ الْخَوَارِجُ بِالنُّصُوصِ الظَّاهِرَةِ فِي أَنَّ الْفَاسِقَ كَافِرٌ كَقَوْلِهِ تَعَالَى * وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ * وكَقَوْلِهِ تَعَالَى * وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * وكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ تَرَكَ صَلَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ وَفِي أَنَّ الْعَذَابَ مُخْتَصٌّ بِالْكَافِرِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى * إِنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى * وقوله تعالى * لَا يَصْلِيهِنَّ إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى * وقوله تعالى * إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ * الى غير ذلك

السلا لا بى ذر لما بالغ فى السؤال) روى عن ابي ذر انه قال آتيت النبي عليه السلام وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم أتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة فقلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق على رغم انفا بى ذر وكان ابو ذر اذا حدث بهذا الحديث قال وان رغم انفا بى ذر

اى وصل الى الرغام وهو التراب يقال فعلت ذلك على الرغم من انفسه اى على كراهة منه (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) يريدان تلك الآيات ظواهر وقعت في معارضة القواطع فيجب تأويلها فنقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد بمن لم يحكم هم اليهود اذ لم تعبدن نحن بالحكم بالتورية ولو سلم عموم من لم يحكم فالوصول فيما انزل الله للجنس فالمعنى ومن لم يحكم بشئ مما انزل الله ولا شك في كفره ووقع في عبارة الشارح على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر وفيه خزانة والظاهر فعموم السلب بدله وقد قيل ان الحكم بالشيء هو التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله فهو كافر وهو غلط وقع من استعمال لفظ الحكم في الاصطلاح بمعنى التصديق بل المراد بالحكم بما انزل الله

والجواب انها متروكة الظواهر لانصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المتعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يغفر ان يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلاً ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلاً وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلاً

هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقهم وليس المراد من قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر مطلق الفسق في الكفر بعد الايمان بل حصر كماله فيه كقوله تعالى

ذلك الكتاب على وجه وكذا المراد حصر العذاب الفظيع « لان »

او الخالد على الكافرين واما الحديث فع كونه من قبيل الاحاد وارد على سبيل التغليظ مع احتمال ارادة الاستحلال (قوله والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع) جواب عما يقال من انه لا اجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب ان الخوارج لخروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريق البدعة ليسوا من اهل الاجماع فلا اعتداد بخلافهم (قوله فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلاً) قال رحمه الله وعليه الاشاعة وكثير من المتكلمين (قوله وذعب بعضهم الى انه يمتنع عقلاً) قال ذهب شريفة الى عدم جواز العفو في الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى افجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات لكن المذكور في بعض الكتب ان اهل السنة لا يجوزون العفو عن الكفر خلافاً للاشعري وهو المناسب لما روى عن ابي حنيفة من ان الله تعالى يجازي عباده على افعالهم يثيب على الايمان والطاعات ويعاقب على الكفر والمعاصي

وانه لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى ان يعذب من لا ذنب له لانه حكيم عادل والعذاب من غير سابقة ذنب سفيه لا يليق بالحكمة والعدل ثم ان الادلة المذكورة في الشرح انما تتم عند من يقول بالحسن والتقبح العقليين في الجملة كالمعتزلة والماتريدية وهم اريدوا باهل السنة في هذا المقام (قوله لان قضية الحكمة) اى حكمها وموجبها التفرقة بين المسمى والمحسن فالعفو عن الكفر في الجملة مع العقاب على الكبيرة في الجملة خروج عن الحكمة فلا يجوز نسبه اليه تعالى لاخلالهما بما ثبت بالقواطع من الحكمة في افعاله وقد سقط بما قررنا ما يقال من انه يجوز التفرقة بينهما بوجه آخر مثل اثابة المحسن دون المسمى وما يقال من انه يجوز ان يكون في عدم التفرقة حكمة خفية لان ذلك رفض لشهادة البديهة (قوله نهاية في الجناية) هذا دليل خطابي مع انه يعارضه خطابه اخرى هو انه تعالى عفو يحب العفو فلا بعد ان يصدر عنه ما هو نهاية في العفو عما هو نهاية في الجناية وقوله لا يحتمل العفو ورفع

الحرمة غير مسلم عند الخصم ولو سلم فترتب قوله فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة عليه ممنوع واعلم انه لم يصدر قوله والكفر نهاية الخ بلفظ ايضا كما صدر به الدليلين المذكورين فيما بعده فيحتمل ان يكون ذلك من سياق

لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسمى والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلاً فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وإيضاً الكافر يعتقد حقاً ولا يطلب له عفو أو مغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وإيضاً هو اعتقاد الأبد فيوجب جزاء الأبد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار) مع التوبة أو بدونها خلافاً للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته

قوله لان قضية الحكمة فيكون المجموع دليلاً واحداً فتدبر (قوله وإيضاً الكافر يعتقد حقاً) وهذا لا يشمل المعاند كما دل عليه قوله تعالى وجمدوا بها واستيقنتها أنفسهم (قوله وإيضاً هو اعتقاد الأبد) يعنى ان الكافر يعتقد ان الحق ما هو عليه ابدًا وليس في عزمته الرجوع عن ذلك أصلاً فيجب ان يكون جزاؤه على وفق معتقده وهذا أيضاً خطابي (قوله وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته) ولرعاية ذلك لم يبال بتخصيص الحكم بالشرك بالله وان شاركه في ذلك سائر انواع الكفر على ان في قوله ما دون ذلك دون ان يقول ما سوى ذلك او ما عداه اشارة الى ذلك اذا كفر ملة واحدة وانواعها مشركة في تعريض صاحبها للعقوبة النارية فليس بعضها دون بعض ولهذا فسر به بقوله من الصغار والكبار فان الكبيرة في العرف يراد بها ما عدا الكفر وانما خص في الآية الكريمة ذكر الشرك لما ان كفار مكة كانوا مشركين وكان ذكر الشرك حينئذ في قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون المسلم في مقابلة المشرك ويسأل احدهم اذا لقي آخرًا مسلم أنت أم مشرك

قوله والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة) اما الآيات فمثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واما الاحاديث فمثل قوله عليه السلام في اثناء حديث سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم وقوله ومن جاء بالسيئة فجزاؤه سيئة مثلها او اغفر وقوله ومن لقيني بتراب الارض خطيئة لقيته بمثلها مغفرة وقوله فيقول فاشهدكم اني قد غفرت لهم واعطيتمهم ما سألوا واجرتهم مما استجاروا يعني اهل الذكر (قوله والمعتزلة يخصوصونها) اي النصوص الواردة في هذا المعنى من الآيات والاحاديث وقدر علماءنا عليهم بان ما ذكرتم خلاف اظاهر ولا ضرورة في العدول اليه وبان تعليق المغفرة بتادون الشرك وبمن يشاء يمنع من ذلك اذا المغفرة بعد التوبة بعم الشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم وما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالسيئة ترك للاعتزال

والآيات والاحاديث كثيرة في هذا المعنى والمعتزلة يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد

او بان الفعل الواجب اختيار يصح تعليقه بالاختيار جهل بما يفيد من اسلوب من خصوص الحكم بالبعض وبان ذلك انما يستقيم لو لم يتعين الارادة والفعل بل كان له

يخصصونها
تم

الخيرة بين ان يريد فيفعل ولا يريد فيترك وقد يقال الضمير « وزعم بعضهم » في يخصصونها عائدا الى المغفرة المدلول عليها بقوله ويغفر لئلا يرد ما ذكر لكن لا طائل تحته اذا المعتزلة قد اولوا النصوص المذكورة بما ذكره الله ورد عليهم بما ذكر على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه اولا ثم ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلامعنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله وتمسكوا بوجهين) لما خصوا النصوص الدالة على المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة ظهرا ثم لا يجوزون العفو عن الكبائر من غير توبة فبين تمسكهم في ذلك من العقل والنقل فاجاب عن تمسكهم بالنصوص باننا لانعم عمومها ودالاتها على ان كل عاص يعاقب بل لا تدل الا على ان العاصي يعاقب في الجملة ولا ينافي ذلك غفران بعض العصاة ولو سلم عمومها فيجب تخصيصها واخراج المذنب المغفور عنها بعد تناولها اياه جميعا بين الادلة

(قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم) ذهب الاشاعرة ان الثواب فضل من الله تعالى قد وعد به المطيع فينبى به من غير وجوب عليه لان الخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه وان العقاب عدل وعده العاصي وله ان يعفو عنه لان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل كرما يتمدح به على ما دل عليه قوله * واني وان أوعدته * أو وعدته للخلف ايعادى ومنجز موعدى * واعترض عليه بان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يدل القول لدى وما قيل ان الكذب انما يكون في الماضى دون المستقبل فلا يخفى فساداه والذى يحتج بالبال ان الوعيد ليس باخبار عن وقوع الموعود

في المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الاعداد فلا كذب في الاخلاف في النقص وعرفت الحال فيه واما قوله ما يدل القول لدى فلعل المراد به هو القول الثابت كقوله لا ملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين واما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك (قوله كيف والعمومات الواردة في الوعيد) صريح فيما ذكر من ان الاعداد عام فيكون المغفرة اخلافا للوعيد

وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّ الْخُلْفَ فِي الْوَعِيدِ كَرَمٌ فَيَجُوزُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَالْمُحَقِّقُونَ عَلَى خِلَافِهِ كَيْفَ وَهُوَ تَبْدِيلُ الْقَوْلِ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى مَا يَبْدُلُ الْقَوْلُ لَدُنِّي وَالثَّانِي أَنَّ الْمُذْنِبَ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ لَا يُعَاقَبُ عَلَى ذَنْبِهِ كَانَ ذَلِكَ تَقْرِيراً لَهُ عَلَى الذَّنْبِ وَإِغْرَاءً لِلغَيْرِ عَلَيْهِ وَهَذَا يُنَافِي حِكْمَةَ أَرْسَالِ الرُّسُلِ وَالْجَوَابُ أَنْ مَجَرَّدَ جَوَازِ الْعَفْوِ لَا يُوجِبُ ظَنَّ عَدَمِ الْعِقَابِ فَضْلاً عَنِ الْعِلْمِ كَيْفَ وَالْعُمُومَاتُ الْوَارِدَةُ فِي الْوَعِيدِ الْمَقْرُونَةِ مِنَ التَّهْدِيدِ تُرْجِّحُ جَانِبَ الْوُقُوعِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ وَكَفَى بِهِ زَجْراً (وَيَجُوزُ الْعِقَابُ عَلَى الصَّغِيرَةِ) سِوَاءِ اجْتِنَابِ مُرْتَكِبِهَا الْكَبِيرَةِ أَمْ لَا لِدُخُولِهَا تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى * وَيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ * وَقَوْلُهُ تَعَالَى * لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا * وَالْإِحْصَاءُ انَّمَا يَكُونُ لِلسُّؤَالِ وَالْمُجَازَاةِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ

(قوله لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك) وجه الاستدلال انه قصر مغفرة ما دون الشرك في الآية على من يشاء ويفهم منه ان ذلك غير غافر للبعض فيكون معاقبا عليه فيكون الصغيرة معاقبا عليها في الجملة وبهذا ظهر بطلان ما توهم من ان ما ذكره الشارح من الادلة انما يفيد جواز المغفرة ولا نزاع فيه لاجواز العقاب كما هو المطلوب العجب انه كيف يتوهم ذلك في الدليل الثاني وفيما اجل ذكره من الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومثل ما روى انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما معذبان وما معذبان في كبيرة اما احدهما لا يستنزعه عن البول واما الآخر

فكان يمشى بالنسيئة (قوله وذهب بعض المعتزلة) المشهور ان المعتزلة لا يجوزون العقاب على الصغيرة ويدل عليه ما تقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة دائمة والعقاب مضرة خالصة دائمة فهم امتنافيان وكذا استحقاقهما ومن ههنا ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة مخلد في النار وقالوا بالاحباط (قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر) يرد عليه انه يلزم ان لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كانت او كبيرة فقليل المعنى تكفر

وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يتمتع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الأدلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى * إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ * واجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وأن كان الكل واحدة في الحكم أو الى أفرادها القائمة بأفراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاد ليعلم ان ترك المؤاخذه عن الذنوب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ولتعلق به قوله (اذا لم تكن عن الاستحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل والأخيار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الأخبار) خلافا للمعتزلة وهذا مبنى على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا

عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطأ للكفرة وقيل الاستثناء مقدر اى تكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا ولما ورد عليه ان تقدير الاستثناء يغنى عن حل الكبائر على الكفر اجيب بانه لو لا ذلك لم يتيسر تقدير الاستثناء اذ لا دليل عليه ح ولانه يأبى عنه قوله ان تجتنبوا كبائر ولا يخفى عليك بعد هذين الوجهين ان الاقرب ان يجرى الآية على ظاهرها ويخص منها المعاصي المعاقبة عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين وانما وجب حل الكبائر على الكفر ليظهر لتعليق

تكفير السيئات في الجملة باجتنابها فائدة (قوله والشفاعة) اى الشفعية (وقوله وعندهم «قوله» لما لم يجز) اى العفو والمغفرة لانه كما عرفت عبارة عن التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بغير الكبائر واصحابها مخلدون في النار عندهم (قوله لم تجز) اى الشفاعة لا سقاط العذاب وفي هذا الكلام دلالة على انه لا يجوز العقاب على الصغيرة عندهم كما هو المشهور

(قوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) دلت الآية على ان لا يستغفار له عليه السلام لذنوب اهل الايمان نفعا والامام امر الله تعالى به وطلب المغفرة للذنوب شفاعا في اسقاط عذابها فثبت المطلوب (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص) اشارة الى ما قيل من ان الضمير لليهود اذا الآية فيهم فيكون عدم قبول الشفاعا مختصة بهم والتخصيص بالزمان ظاهر لا تجزى جار على (يوماً) اي (فيه) ويحتمل ايضا

ان يكون مخصوصا ببعض الاحوال كحال الامر بالنار وحال تطاير الكتب وكذا الحال في الآية الثانية وقد قيل ان النفس نكرة وقعت في سياق النفي فيكون عاما فالضمير العائد اليها يكون عبارة عن النفس البهيمية فيعم ايضا لوقوعها في سياق النفي كما اذا قلت لم اسمع رجلا دخل الدار ولم أراه والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولهذا جعل رحمه الله الجواب المعول عليه انه يجب تخصيصها بالكفار جمعاً بين الأدلة ولما كان اصل الغفو والشفاعة ثابتاً بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالغفو عن الصغار مطلقاً وعن الكبار بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة

قوله تعالى * وَاسْتَغْفِرْ لَذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ * وقوله تعالى * فَاتَّقُوا اللَّهَ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ * فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعا في الجملة والامكان لنفي نفعتها عن الكافرين عند قصد القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق بأسسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضى ان يتوهموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافرين يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما تقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبار من امتي وهو المشهور بل الاحاديث في باب الشفاعا متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بقوله تعالى * وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا * لا يقبل منها شفاعة * وقوله تعالى * مَا لَظَالِمِينَ مِنْ حَيْمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ * والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعاً بين الأدلة ولما كان اصل الغفو والشفاعة ثابتاً بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالغفو عن الصغار مطلقاً وعن الكبار بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة

الاشخاص والازمان ودليلنا يجب ان يكون خاصا اذ لا نقول بثبوت الشفاعا على الوجه العام فالترجيح معنا اذ الخاص مقدم على العام ولما كان بين تسليم عموم الاشخاص واختصاص الحكم بالكفار رنوع منافرة اقتصر في شرح المقاصد على تسليم عموم الازمان والاحوال لكنك قد سمعت ان التخصيص قصر العام على بعض

ما يتناوله فهو مقتضى للعموم لامنافاله (قوله لا يستحقان العقاب عندهم فلا معنى للعفو) هذا تصريح بالمشهور من مذهبهم وقد سمعت ان العفو هو التجاوز عن العقاب المستحق فحيث لا استحقاق لا عفو وما قيل من ان العفو انما هو عن صغيرة من لم يجنب الكبائر فجوابه انه لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا و

ان اوهم كلام الشارح فيما سبق بذلك في الجملة لكنه قد جرى ههنا على المشهور فلا غبار على كلامه هنا (قوله لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار) ولا يمكن ايضا ان يرى ذلك في النار بتخفيف العذاب مثلا لان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) فانه تعالى رتب الفوز بجنات الفردوس على مجرد الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط للاجتناب عن الكبائر فدل على ان اهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار والا لما دخلوا الجنة ولا قائل بالفصل بين مرتكب الكبائر وتارك الاعمال الصالحة فتكون الآية

لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجنابة (واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار) وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى * فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره * ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار وقوله تعالى * وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار * وقوله تعالى * ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا * الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا ان الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو اعظم الجنابات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجنابة فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة الى ان من دخل في النار فهو خالد فيها لانه اما كافرا او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب صغيرة اذا اجتنب عن الكبيرة ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فبنا في استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة

من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة لمجرد الايمان « والجواب » كما يشير اليه سياق كلامه (قوله وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات) هذا بيان لوجه الحكمة في عدم خلود اهل الكبائر في النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص فلا يرد عليه ان يقال يجوز ان يكون مراتب النيران متفاوتة في الحرارة وان يعذب

الكفار انواعا من العذاب خالدين في النار اشد من مجرد الخلود فيها وان يقال لانهم ان مجرد الخلود في النار جعل جزاء للكفر مع ان النص قد دل على ذلك وان يقال قوله كان ذلك زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا لو سلم لزومه فقد لا نسلم بطلانه (قوله الجواب منع قيد الدوام) في العقاب والثواب ايضا قيل اذا انقطعت المضرة يتلذذ بانقطاعها فلا تكون خالصة وكذا المنفعة يتألم بانقطاعها واجيب بالمنع اذ يجوز ان لا يشعر بالانقطاع فلا يتلذذ ولا يتألم بل نقول قيد الخلوص ايضا لم ولو سلم فدوامه ثم والتمسك بان قيد الخلوص هو المميز للثواب والعقاب عن المنفعة والمضرة الدنيا ويتين ضعيف جدا

(قوله وهو الاستيجاب) اي جعل الشيء واجبا كأن المطيع جعل الثواب بطاعته واجبا عليه تعالى لا يصح منه تركه عقلا وكذا العاصي جعل العقاب واجبا لا يتركه تعالى عدلا والاستحقاق بهذا المعنى منتف عند اهل السنة واما ان الاستحقاق بمعنى ان الثواب يترتب على الطاعة تفضلا بمقتضى الوعد وكذا العقاب قد يترتب على المعصية عدلا على وفق الوعيد من غير وجوب فهو وان كان مسلما عندنا لكنه لا يجديهم (قوله والجواب ان قائل

والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة وثانيهما النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى * ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها * وقوله تعالى * ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها * وقوله تعالى * من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون * والجواب ان قائل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من أحاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجنن محمدا ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود (والامان) في اللغة التصديق اي اذعان حكم الخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الا من كان حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة يعدى باللام

المؤمن لكونه مؤمنا) يريد ان تعليق الحكم بالمشتق مشعر بعلمية مأخذ الاشتقاق فيحمل عليه جمعا بين الأدلة (قوله فالخلود قد يستعمل) يشير الى ان الشائع استعمال الخلود في التأيد لكنه ربما يستعمل في المكث الطويل ايضا فيحمل عليه ههنا جمعا بين الأدلة ثم ان المكث الطويل يعنى الخلود فيصح تعميم النصوص المذكورة للدفع وغيرهم (قوله ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود) واذا تعارضت النصوص يجب الجمع بينها ما أمكن فيجب تخصيص النصوص الدالة على التأيد بالكفر لثلاث يلزم ترك ما يعارضها بالكلية (قوله افعال من الا من) يقال آمنه وامنى

غيرى فالهمزة فيه للتعدية الى المفعول الثانى يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب والمخالفة كذا ذكره الزمخشري وقال تعديته بالباء لتضمنه معنى اقر واعترف واما تعديته باللام كما ذكره الشارح فلتضمنه معنى انقاد واذعن (قوله كما فى قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا) هذا ليس باستشهاد بل تمثيل فلا يرد ما يقال انه يحتمل ان يكون اللام مزيدة لتقوية العمل فالاولى ان يستشهد بمثل فان لم تؤمنوا لى فاعترفون على ان كونه صلة ظاهر يصلح للتمسك (قوله وائس حقيقة التصديق) يريد ان التصديق ليس عبارة عن العلم بصدق الخبر او الخبر والازم ان يكون كل عالم بصدق النبى عليه السلام مؤمنا به وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين بصدقه عليه السلام كما دل عليه قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم

ووجدوا بها واستيقنتها
انفسهم الى غير ذلك بل هو
اذعان لماعلم وانقياد له
وسكون النفس اليه
واطمئنانها به وقبولها
بذلك بترك الجحد والعناد
وبناء الاعمال عليه وهو
امر زائد على العلم بل ربما
يتعلق بالمظنون والمعتقد
ايضا ولهذا يبني العمل
عليهما واما ان ماهيته
كما فى قوله تعالى حكاية * وَمَا انتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا * اى بمصديق
وبالباء كما فى قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث
اى ان تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع فى القلب
نسبة الصدق الى الخبر او الخبر من غير اذعان وقبول بل هو
اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على
ما صرح به الامام الغزالى رحمه الله وبالجملة هو المعنى
الذى يُعْبَرُ عنه بالفارسية بِكْرُ وِدَن وهو معنى التصديق
المقابل للتصوّر حيث يقال فى اوائل علم الميزن العلم اما تصوّر
واما تصديق صرّح بذلك ربُّسُهم ابن سينا فلو حصل هذا
المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة
ان عليه شيئا

ماهى فمنهم من جعله من مقولة الكيف وسيجئ تفصيل مقالته ومنهم من جعله « من »
كلاما نفسيا ومنهم من جعله عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار والشارح مال الى ان يجعله
من الكيفيات النفسانية ومن قبيل العلم ولهذا صح من ابن سينا ما جعله من احد قسمى
العلم واما ما يقال من انه امر قطعى صرح فى شرح المقاصد فكيف يصح جعله احد
قسمى العلم مع شموله الظن فقد عرفت فسادَه ولم يوجد من كلام الشارح ما يدل عليه
بل رد على من قال بوجوب اليقين فى باب الايمان ومال الى ان الظن الذى لا يخطر معه
احتمال النقيض يكفى فى ذلك كما ذكره صاحب المواقف مع بت القول بانه لا بد فيه من
التصديق والاذعان بل انما يتردد كلامه فى انه هل يمكن حصول اليقين بدون التصديق

كما يشعر به كلامه في هذا المقام اولا كما سيجي ما يدل عليه لافي عكسه (قوله من امارات الانكار) الانكار القلبي كالانكار اللساني وشذازنار مثلاً فاننا نحكم بالظاهر ونجري على

ما يفيد الامارة من كونه مكذبا لا مصدقا كما نحكم باسلام المنافق ونجري عليه احكامه واما انه هل هو كذلك فيما بينه وبين الله تعالى فان لم يكن الامارة مما جعله الشارع من امارات الكفر فظاهر انه ليس كذلك

والا فهو كافر فيه ايضا شرعا اذا التصديق وان كان موجودا حقيقة لكن لا اعتدابه شرعا فهو في حكم العدم كايان اليأس هذا ما قال رحمه الله لا اعتداد بالتصديق مع تلك الامارات فلا منافسة بينه وبين ما ذكر في الكتاب كما توهم (قوله الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا) يريد ان المكلف مكلف بالتصديق على كل حال بخلاف الاقرار فانه قد يسقط في بعض الاحوال واما الصبيان والمجانين فهم ليسوا بمكلفين بالايان حتى يتصور سقوط ركن

من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلم واقربه وعمل به ومع ذلك شذازنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما أن النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يستلزم لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسألة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع (هو التصديق

بما جاء به من عند الله تعالى) اي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة بحجة به من عند الله تعالى اجمالا وانه كافر في الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق لوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لا خلا له بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى * وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون * (والاقاربه) اي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبق التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول اثما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاعده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسم لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب وهذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب

التصديق والاقرار بل ايمانهم وكذا كفرهم امر حكيم (قوله التصديق باق في القلب) اما

لأنه ليس بأدراك بل هو كلام نفسي على ما وقع في كلام الامامين ولا تخم المناقاة بيند وبين النوم
واما لانه لا مناقاة بين نوم المرء وادراكه اما لانه لا تضاد بينهما على ما هو رأى الفلاسفة
واما لعدم اتحاد محلها على ما يشعر به قوله عليه السلام ينام عيني ولا ينام قلبي كما هو رأى
الاستاذ ولو سلم المناقاة كما هو رأى الاشاعرة فالشارع جعل التصديق في حكم الباقي ما لم
يطرأ عليه ما يضاذه وكذا يمكن ان يقال مثله في الاقرار لكن الظاهر ان معنى كون
الاقرار ركنا من الايمان انه لا يتم بدون الاقرار ولا حاجة الى اعتبار بقاءه اصلا
كما ان حكم الاعمال عند من يجعلها ركنا مثل ذلك فتدبر (قوله وانما الاقرار شرط
لاجراء الاحكام في الدنيا) لكنه قد يكفي بدليله كوجوده في دار الاسلام وسائر اماراة

الدين اذا لم يكن له كفر
معلوم قال رحمه الله لا يخفى
ان الاقرار لهذا الغرض
لا بد وان يكون على وجه
الاعلان للامام او غيره
من اهل الاسلام بخلاف
ما اذا جعل ركنا فانه يكفي له
مجرد التكلم وان لم يظهر
على غيره (قوله والنصوص
معاضة لذلك) انما
جعلها معاضة لا حججا
عليه لما انه يحتمل ان يكون
تخصيص القلب بالذكر
لكونه رئيس الاعضاء

وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق
القلب امر باطن لا بدله من علامة فن صدق بقلبه ولم يقر
بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في احكام
الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كما لنا في فبالعكس وهذا
هو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله والنصوص معاضة
لذلك قال الله تعالى * اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله
تعالى * وقلبه مطمئن بالايمان * وقال الله تعالى * ولما دخل
الايمان في قلوبكم * وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على
دينك وطاعتك وقال عليه السلام لا سامة حين قتل من قال
لا اله الا الله هل شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق
لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي
عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة
الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت
لاخفاء في ان الاعتبار في التصديق عمل القلب

ومستبعا لما عده على ما دل عليه قوله عليه السلام الا وان في الجسد لمضغة « حتى »
اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهى القلب والحديث ايضا
يفيد اعتبار عمل القلب لعدم اعتبار اللسان ومن ههنا جعل في شرح المقاصد هذه
النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللساني كالكرامية
(قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق) حاصله انا سلمنا ان الايمان عبارة عن
التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع
الى معنى آخر اذ لا دليل عليه ولانه قد كثر خطاب العرب به في الكتاب والسنة من
غير بيان لمعناه فلو اريد به غير ما يعرفونه من لغتهم لكان ذلك خطايا بما لم يفهم ولما صح

أمثالهم من غير استفسار ولهذا قال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسوله فظهر انه لم يعتبر فيه شرعا الا لخصوص باعتبار متعلقه بعد ما يريد به المعنى
الغوى لكن التصديق عند اهل اللغة هو التلفظ بكلمة تدل على قبول الخبر فيجب
ان يجعل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لاعن التصديق القلبي او عن مجموعهما
(قوله حتى لو فرضنا عدم لفظ التصديق الخ) رد عليه بان هذا انما يدل على
ان فعل اللسان من غير اعتبار دلالاته على فعل القلب لا بعد عرفا ولغة ايمانا ولا تصديقا
لكن دلالة الالفاظ على معانيها دلالة وضعية يمكن تخلف مدلولاتها عنها باعتبار الدلالة

لا يستلزم اعتبار المدلول
والحق ان العبرة بالمعاني
وبهاتناط الاحكام والالفاظ
انما وضعت دلائل
عليها ووسائل الى ادائها
وما ذكره تنبيه عليه ورد
لما ذكر في السؤال من ان
اهل اللغة لا يعرفون منه
غير الاقرار باللسان وهو
كاف فيه (قوله فلا نزاع
في انه يسمى مؤمنا لغة)
وذلك لان الايمان في اللغة
كما يطلق على التصديق
القلبي يطلق ايضا على
الاقرار باللسان لكونه دليلا
عليه حتى توهم الكرامية انه

حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه
لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف
بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي ومؤمن به ولهذا صح
نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى * ومن
الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين *
وقال الله تعالى * قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا * واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى
مؤمنا لغة ويجري عليه احكام الايمان ظاهرا او اثما النزاع
في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام
ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة
كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان
فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق
بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس
ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة
على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين
والمحدثين والفقهاء

لا يطلق على غير ذلك لغة وقيل معنى كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المؤمن على المقر
باللسان حقيقة بناء على وجود اماراته فان ذلك كاف في اطلاق الالفاظ على سبيل
الحقيقة في الامور الخفية كالغضبان والفرحان وفساده غنى عن البيان (قوله لا يكفي
في الايمان فعل اللسان) بل يجب فيه فعل الجنان سواء جعل نفسه او شطره او شرطه
على ما ذهب اليه الرقاشي من اشتراط المعرفة لكنه لكونها ضرورة لم يجعلها

جزأ من الايمان المكتسب وكذا القطان اشترط التصديق والمعرفة لكن جعل الايمان نفس الاقرار (قوله ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان) قال رحمه الله فعلى هذا المذهب قد يجعل تارك الاعمال خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج وغير داخل ايضا وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة وقد لا يجعل

خارجا من الايمان بل يقطع بعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي رحمهم الله ثم قال وعليه اشكال وهو انه كيف لا ينتفى الشيء بانتفاء ركنه واجاب بان الايمان يطلق على ما هو الاساس والاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو الكامل المنجى وهو الذى عد العمل ركنانه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم الاول والثانى (قوله وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه) اى

كيفية كونه متيناً
الذي لا يتغير

ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله (فَأَمَّا الْأَعْمَالُ) اى الطاعات (فهى تترأى في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص) فهنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة فى الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد فى الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى * ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات * مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما فى قوله تعالى * ومن يعمل من الصالحات وهو دون * مع القطع بان الشروط لا يدخل فى الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما فى قوله * وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا * على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم بحجة على من يجعل الطاعات ركنان من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي وقد سبق تمسك المعتزلة باجوبتها فيما سبق والمقام الثانى ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص

العطف بظاهره يقتضى ذلك فيجب العمل به ما لم يرد عنه قائم البرهان (كما مر) كسائر الظواهر فلا يرد عليه ما يقال لم لا يجوز ان يكون عطفه اهتماما بشأته وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه (قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه) فان المشروط بشيء مشروط بكل جزء من اجزائه فلو دخل المشروط فى المشروط يلزم اشتراط الشيء بنفسه والقول بأن المراد بالشرط ماعدا المشروط عدول

عن الظاهر واما القول بان المراد من الايمان في الآية هو اللغوى فتحن نلتزمه ونزيد عليه ان الشأن ذلك في جميع استعمالات الشرع ويتمسك في ذلك بما سمعت من الوجوه وان اراد بذلك انه لم يعتبر فيه خصوصية باعتبار المتعلق فبطلانه ظاهر (قوله كما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان) اذ قد سبق ان التصديق ليس عبارة عن وقوع الصدق في القلب اى

الجزم بذلك من غير اذعان وقبول بل عن اذعانه وقبوله بعد علمه ثم ان اعتبار الجزم في الايمان هو المشهور فيما بين الجمهور وقد عرفت ان ميل الشارح وصاحب المواقف الى اعتبار الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض فيه ايضا (قوله وفيه نظر لان الاطلاع على تفصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عليه السلام) وجوابه ان تلك التفاصيل لما كان الايمان به ابرمتها اجمالا حاصلا فبالاطلاع عليها لم يتقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل

كما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تتغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي عليه السلام والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفا في ان التفصيل ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمال لا يخط عن درجته فائما هو في الانصاف بأصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يتبقي الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي

فقط بخلاف ما في عصر النبي عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي عليه السلام فكلما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة وما ذكره من ان التفصيل ازيد ممنوع وقوله واكمل مسلم وغير مفيد وستقف على مزيد تحقيق لهذا المقام (قوله وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء

لعمري

في الجزم بآيات الدلالة على الزيادة

وهذا مما لا يخفى في زيادة كل الدنيا

لا يكون من الزيادة) وجوابه ان الزيادة تتصور من وجود كالشدة والعدة والمدة ولا يخفى ان الوجود في زمان اكثر ان كان باقيا فهو ازيد بحسب المدة وان كان متجددا فبحسب العدة وان لم يكن ازيد بحسب الشدة (قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) اما اذا اريد بالايمان مطلق الطاعات فرضا كان او نقلا تركا كان او فعلا كما ذهب اليه الخوارج وابو الهذيل وعبد الجبار من المعتزلة فازديادها

وانتقاصها بحسب المواظبة في غاية الظهور واما اذا اريد بها ما هو المفروض منها من الافعال والتروك كما ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة بصرة فازديادها انما هو بحسب ازدياد اوقاتها وانتقاصها بحسب انتقاصها وبعدم وجوبها كما في الحج والزكاة قال رحمه الله الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب ينبغي ان لا يكون مذهبا لاحد (قوله بل يتفاوت قوة وضعفا) هذا مسلم لكن لا طائل تحته

وَمَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْأَعْمَالَ مِنَ الْإِيمَانِ فَقَبُولُهُ الزِّيَادَةُ وَالنَّقْصَانُ ظَاهِرٌ وَلِهَذَا قِيلَ إِنَّ هَذِهِ الْمَسْئَلَةَ فَرَعٌ مَسْئَلَةٌ كَوْنِ الطَّاعَاتِ جُزْأً مِنَ الْإِيمَانِ وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ لَا نَسْلَمُ أَنَّ حَقِيقَةَ التَّصَدِيقِ لَا يَقْبَلُ الزِّيَادَةُ وَالنَّقْصَانُ بَلْ تَتَفَاوَتُ قُوَّةٌ وَضَعْفًا لِلْقَطْعِ بِأَنَّ تَصَدِيقَ آحَادِ الْأُمَّةِ لَيْسَ كَتَّصَدِيقِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلِهَذَا قَالَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَكِنْ لِيُطَهِّرَنَّ قَلْبِي لَكِنْ بَقِيَ هَهُنَا بَحْثُ آخِرٍ وَهُوَ أَنَّ بَعْضَ الْقَدَرِيَّةِ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ الْمَعْرِفَةُ وَأَطْبَقَ عُلَمَاؤُنَا عَلَى فُسَادِهِ لِأَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ كَانُوا يَعْرِفُونَ بُرْهَانَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا كَانُوا يَعْرِفُونَ إِبْنَاءَهُمْ مَعَ الْقَطْعِ بِكُفْرِهِمْ لِعَدَمِ التَّصَدِيقِ وَلِأَنَّ مِنَ الْكُفَرِ مَنْ كَانَ يَعْرِفُ الْحَقَّ يَقِينًا وَأَتَمَّا كَانَ يَنْكُرُهُ عِنَادًا وَاسْتِكْبَارًا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى * وَجَعَدُوا بِإِيْمَانِهِمْ أَنْ يَكُونَ لَهُمْ * فَلَا بَدَّ مِنْ بَيَانِ الْفَرْقِ بَيْنَ مَعْرِفَةِ الْأَحْكَامِ وَاسْتِيقَانِهَا وَبَيْنَ التَّصَدِيقِ بِهَا وَاعْتِقَادِهَا لِیَصَحَّ كَوْنُ الثَّانِي إِيْمَانًا دُونَ الْأَوَّلِ وَالْمَذْكُورُ فِي كَلَامِ بَعْضِ الْمُشَائِخِ أَنَّ التَّصَدِيقَ

اذا النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية اعني القلة والكثرة فن (عبارة) الزيادة والنقصان اكثر ما تستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعني القوة والضعف فنخرج عن محل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازي وكثير من المتكلمين الى ان هذا النزاع لفظي راجع الى تفسير الايمان وهو التحقيق الذي يجب ان يعول عليه

(قوله عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر) اى تسكين النفس عليه وتوطئتها على العمل بمقتضاه وكفها عن ان تلقاه بالرد والانكار والعناد والاستكبار ويقرب منه

ما قيل من ان التصديق القلبي غير كاف بل لابد من الاقرار باللسان لقوله تعالى وجمدوا بها واستيقنتها انفسهم وبهذا يدفع الاشكال الذى اورد عليه (قوله وبهذا الاعتبار يصح التكليف بالايان) يعنى ان مقتضى ما ذكر ان لا يصح التكليف بالايان اذ لا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما جرى الله تعالى عادته على خلق الايمان عقيب افعال مخصوصة لنا اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار كما صح النهى عن القتل والاعتراض عليه على ما سلف بيانه (قوله ولا يكتفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك) فيلزم ان لا يعتبر تصديق من شاهد المعجزة فانتقل ذهنه الى صدق مدعى النبوة انتقالا دفعيا

عبارة عن رَبِّطِ الْقَلْبَ عَلَى مَا عُلِمَ مِنْ اِخْبَارِ الْخَبْرِ وَهُوَ اَمْرٌ كَسْبِيٌّ يَثْبُتُ بِاخْتِيَارِ الْمُصْطَدِّقِ وَلِهَذَا يَثَابُ عَلَيْهِ وَيُجْعَلُ رَأْسُ الْعِبَادَاتِ بِخِلَافِ الْمَعْرِفَةِ فَانْهَارَ تِمَاحُضُ بِلَا كَسْبٍ كُنْ وَقَعَ بَصَرُهُ عَلَى الْجِسْمِ فَحَصَلَ لَهُ مَعْرِفَةٌ اَنَّهُ جِدَارٌ اَوْ جَرٌّ وَهَذَا مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ اَنَ التَّصْديقِ هُوَ اَنَ تَنْسُبَ بِاخْتِيَارِكَ الصَّدَقَ اِلَى الْخَبْرِ حَتَّى لَوْ وَقَعَ ذَلِكَ فِي الْقَلْبِ مِنْ غَيْرِ اخْتِيَارِكَ لَمْ يَكُنْ تَصْديقًا وَاَن كَانَ مَعْرِفَةً وَهَذَا مُشْكَلٌ لِانَ التَّصْديقَ مِنْ اَقْسَامِ الْعِلْمِ وَهُوَ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ دُونَ الْاَفْعَالِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ لَا تَأْذَنُ اِنْصَوْرًا لِلنَّسْبَةِ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ وَشَكَّكُنَا فِي اَثْمِهَا بِالْاَثْبَاتِ اَوْ بِالنَّفْيِ ثُمَّ اَقِيمِ الْبَرُّهَانُ عَلَى ثُبُوْتِهَا الَّذِي يَحْصُلُ لَنَا هُوَ الْاِذْنَانُ وَالْقَبُولُ لِتَحْصِيلِ تِلْكَ النَّسْبَةِ وَهُوَ مَعْنَى التَّصْديقِ وَالْحُكْمِ وَالْاَثْبَاتِ وَالْاِقْبَاعِ نَعَمْ تَحْصِيلُ تِلْكَ الْكَيْفِيَّةِ يَكُونُ بِالْاِخْتِيَارِ فِي مَبَاشَرَةِ الْاَسْبَابِ وَصَرَفِ النَّظَرِ وَرَفْعِ الْمَوَانِعِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَبِهَذَا الْاِعْتِبَارِ يَقَعُ التَّكْلِيفُ بِالْاِيْمَانِ وَكَانَ هَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِكَوْنِهِ كَسْبِيًّا وَاخْتِيَارِيًّا وَلَا يَكْفِي الْمَعْرِفَةُ لِانْهَاقَدَ تَكُونُ بِدُونِ ذَلِكَ نَعَمْ يَلْزَمُ اَنَ تَكُونَ الْمَعْرِفَةُ الْبَقِيْنِيَّةُ الْمُنْكَتَسِبَةُ بِالْاِخْتِيَارِ تَصْديقًا وَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ لِاَنَّهُ حَاصِلُ الْمَعْنَى الَّذِي يُعْبَرُ عَنْهُ بِالْفَارْسِيَّةِ بِكُرْوَيْدَنَ وَاِيْسَ الْاِيْمَانُ وَالتَّصْديقُ سِوَى ذَلِكَ وَحَصُولُهُ لِلْكَفَّارِ الْمَعَانِدِينَ الْمُسْتَكْبِرِينَ مِمَّ عَلَى تَقْدِيرِ الْحَصُولِ فَكُفَرُهُمْ يَكُونُ بِانْكَارِهِمْ بِاللِّسَانِ وَاِصْرَارِهِمْ عَلَى الْعِنَادِ وَالْاِسْتِكْبَارِ وَهَمَّا مِنْ عَلَامَاتِ التَّكْذِيبِ وَالْاِنْكَارِ (وَالْاِيْمَانُ وَالْاِسْلَامُ وَاحِدٌ) لِاَنَ الْاِسْلَامَ هُوَ الْخُضُوعُ وَالْاِنْقِيَادُ بِمَعْنَى قَبُولِ الْاَحْكَامِ وَالْاِذْنَانِ وَذَلِكَ حَقِيْقَةُ التَّصْديقِ عَلَى مَا مَرَّ

وتكليفه بتحصيل ذلك بالاختيار تحصيل للحاصل على انه حصل له المعنى المسمى

بكر ويدن فكيف لا يكون مؤمناً فالصواب ان التكليف بالايان تكليف بتحصيله ان لم يكن حاصلًا وبعد مقابله بالرد والانكار بعد حصوله كما اثرنا اليه سابقا واليه ينظر قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (قوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فاوجدنا فيها غير بيت من المسلمين) فان كلمة غير يجب حملها على معنى الاذلا يستقيم جعلها صفة بمعنى المغاير وهو ظ فيكون المعنى فاوجدنا فيها من المؤمنين الا اهل بيت واحد من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام وانما جعله مؤيدا للاجحة لانه يكفي في صحة الاستثناء تصديق المؤمن والمسلم في الجملة وان كان المؤمن اعم (قوله ولا نعي بوحدتهما الا هذا) يريد انه ليس المراد بوحدتهما هو ترادفهما اذ لا نزاع في تغاير مفهوميهما بحسب اصل اللغة فان الاسلام عبارة عن الخضوع

وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى * فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ
فَأَوْجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وبالجملة لا يَصِحُّ
في الشرع ان يُحْكَمَ على أَحَدٍ بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم
وليس بمؤمن ولا نَعْنَى بوحدتهما سوى هذا فظاهر
كلام المشايخ انهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا يَنْفَكُ
أَحَدُهُمَا عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في
الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر من
أوامره ونواهيه

والانقياد والايمان عبارة
عن التصديق بل المراد
بوحدتهما وحدة ما يراد
منهما في الشرع وتساويهما
بحسب الوجود بمعنى
ان كل من اتصف باحدهما
فهو متصف بالآخر
ومن زعم ان المراد

بوحدتهما عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف « والاسلام »
والتساوى فقد اخطأ ولعله ظن ان ضمير وحدتهما راجع الى المؤمن والمسلم لا الى الايمان
والاسلام كما هو المدعى فان قلت فسر الخضوع والانقياد بقبول الاحكام والاذعان وجعله
حقيقة التصديق فهذا صريح في الترادف قلت هو بيان لاتحاد مؤداهما وحاصل معنيتهما وهو
لا يستلزم الترادف وقد استدلل على الترادف بقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه
فان الايمان مقبول ممن يتبعه بلا شبهة ولو كان غير الاسلام لم يكن كذلك واجيب بأن المفهوم
من الآية ان الدين المغاير للاسلام غير مقبول ممن يتبعه لا كل شئ يغايره والايمان ليس
بدين اذ الدين كما عرفت في اول الكتاب يشتمل الفروع والاصول بل ربما يخص بالفروع
والايمان عبارة عن الاصول الاسلامية والاسلام هو هذا الدين فيكون مشتقاً على
عمل الجنان والاركان ومن ههنا شاع فيما بينهم دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان فهو

غير الايمان بحسب المفهوم عندهم يجعله عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار لكن الايمان جزء منه او شرط له فلا ينفك عنه فلا يكون غيره بالمعنى المراد فان قلت يلزم على ما ذكرت ان يكون المصدق المحل بالطاعات مؤمنا غير مسلم قلت المتدين بدين هو الملتزم بسلوك طريقه وان كان مقصرا في ذلك ومن ههنا لم يبق بين الاسمين كثير فرق في المعنى وكان مظنة للترادف هذا والظاهر ان من ادعى الترادف او عدم التباين لا يجعل الاسلام عبارة عن ديننا بل عن الانقياد والتسليم وذلك اما نفس التصديق او مسبب عنه لازم لا يفارقه وقد وقع

في كلام الشارح ان الدين عبارة عن الطريقة الثابتة عن النبي عليه السلام والايمان ايضا كذلك فيكون ديننا مثل الاسلام فتأمل (قوله والاسلام هو الانقياد والخضوع لا الوعظ) اي التسليم لكونه خالقا لكل مستوجباً للعبادة منهم (قوله فانه صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان) وذلك لانه تعالى رد قولهم آمنة بانه كذب وهو في قوة نهيمهم عنه ولهذا استدرك عليهم فامرهم بان يقولوا أسلمنا

والاسلام هو الانقياد والخضوع لا الوعظ وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر والتهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكماً فلا يتغيران ومن أثبت التباين يقال له ما حكمكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان أثبت لاحدهما حكماً ليس بثابت للاخر فيها ولا ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى * قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا * صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلت المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان * فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد بان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلاً دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي * قلت المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وخذوه فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة

ولولم يكن هذا ايضا صدقا لما صح نهيمهم عنه وأمرهم بهذا ومن ذهب عليه هذه النكتة ذهب الى ان الاولى ان يقال في الجواب قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولهذا صح ان يقال ولكن قولوا آمنا (قوله وهي في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن) وذلك لان الاسلام في الاصل هو مجرد الانقياد والخضوع لكن المعتبر منه شرعا هو الانقياد الباطن وذلك لا يتصور بدون التصديق وقد يستعمل بالنظر الى اصل اللغة في الانقياد الظاهر وان لم يعتد به شرعا (قوله دليل على ان الاسلام هو الاعمال) من التلفظ بكلمة الشهادة واقام الصلاة

وايتاء الزكوة والصوم والحج لا التصديق القلبي كما يشعر به كلام المص ولا الانقياد
الباطني اللازم له كما يفصح عنه كلام المشايخ فلا يستقيم لا الترادف ولا عدم التغير
لوجود الايمان بدون الاسلام في الجملة (قوله لانه اذا لم يكن للشك فلامعنى لنفي
الجواز) يريد ان القائل اذا نوى به غير الشك من محتملات اللفظ فلا شئ عليه غير ترك الاول
واما الشك فلنظهور اللفظ فيه لا يحتاج الى النية ولهذا ذكر في الفتاوى ان قائله يكفر
ان لم يأول روى عن ابن عمر انه اخرج شاة ليذبح فربه رجل فقال أمؤمن انت قال نعم

ان شاء الله قال لا يذبح نسكى
من يشك في ايمانه ثم مر به
رجل آخر فقال أمؤمن
انت قال نعم فامر به بذبح شاته
فصرف ظاهرا الاستثناء
الى الشك ولم يجعل قائله
مؤمنا كما ترى (قوله بل مثل
قولك انا راشد متق ان
شاء الله) في ان كل واحد
من الايمان والرشاد
والتقوى مما يكتسب
بالاختيار ويرجى البقاء
عليه في العاقبة والمآل
ويحصل به تركية النفس
والاعجاب ولكن ههنا
فرق دقيق به يحسن
الاستثناء في الرشاد
والتقوى دون الايمان

أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَإِقَامُ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءُ
الزَّكَاةِ وَصِيَامُ رَمَضَانَ وَأَنْ تُعْطُوا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمْسَ وَكَأَنَّ
عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِيمَانَ بِضَعٍّ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً أَعْلَاهَا قَوْلُ
لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَدْنَاهَا مَاطَةٌ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ (وإذا أُوجِدَ
من العبد التصديق والاقرارُ صحَّحَ له ان يقول أنا مؤمنٌ
حقاً) لتحقيق الايمان (ولا ينبغي ان يقول أنا مؤمن ان شاء
الله) لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب
واحالة الأمور الى مشيئة الله تعالى او للشك في العاقبة والمآل
لا في الآن والحال او للتبرُّك بذكر الله او للتبرُّك عن تركية
نفسه او الإعجاب بحاله فالأولى تركه لما أنه يؤهم بالشك فهذا
قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا
معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى
الصحابية والتابعين وليس هذا مثل قولك أنا شابٌ
ان شاء الله تعالى لان الشاب ليس من الأفعال المكتسبة
ولأنما لا يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا تمام حصول
به تركية النفس والاعجاب بل مثل قولك أنا راشد متق
ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل
للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر

وهو ان الرشاد اعني الاهتداء بعمل الصالحات والتقوى اى الانتهاء عن « لكن »
المنهيات ليس واحد منهما شيئا محصلا يحصل بتمامه لاحد في وقت معين فليس
الراشد من عمل صالحا في الحال او في حين من الاحيان وكذلك المتق ليس من اجتناب المحارم
في حين من احيان كونه مكافا بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر
وتزجر عن ارتكاب المناهى وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر منها

ما هو في القوة والثبات بحيث يفي بكسر الشهوات وقهر النفس الامارة ويبقى مدة العمر ومُشَقِّقاً للإنسان بذلك فكيف لا يُشَكُّ في حصوله واما الايمان فهو امر آتَى الحصول يحصل لمن هداه الله بتمامه دفعة واما قوته وثباته فامر خارج عن مدلول قوله انا مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء (قوله لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف) يريدان كل مؤمن وان كان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به حاصله اجمالا لكنه ربما يكون ضعيفا فاذا جاء الى التفاصيل وخصوصيات الامور التعبدية الشاقة فربما يكون لبعض النفوس

لسبب الخذلان و اتباع
الهوى والشيطان شئ
من استنكار او استكراه
قلبي اولى لسانى ينافى انعامها
و يحجى بالنقض على
تصديقها وان لم يكن لها
شعور بذلك فلهذا قيل
ينبغى للمؤمن ان يتعهد هذا
الدعاء صباحا ومساء اللهم
انى أعوذ بك من ان اشرك
بك شيئا وانا أعلم واستغفر
لك ما لا أعلم فانه نجاة عن
الوقوع فى هذه الورطة
لو عد النبي فلا جزم لاحد
لحصول الايمان المنجى
السالم عن شوب امثال

لَكِنِ التَّصَدِيقُ فِي نَفْسِهِ قَابِلٌ لِلشَّدَةِ وَالضَّعْفِ وَحَصُولُ
التَّصَدِيقِ الْكَامِلِ الْمُنْجِي الْمُشَارِ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى * أُولَئِكَ
هُمْ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ
كَرِيمٌ * أَمَّا هُوَ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَلَمْ يُنْقَلْ عَنْ بَعْضِ الْأَشَاعِرَةِ
أَنَّهُ يَصَحَّ أَنْ يَقَالَ أَمَّا مَنْ أَنْشَاءَ اللَّهُ تَعَالَى بِنَاءً عَلَى أَنْ الْإِغْبَرَةَ
فِي الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ وَالسَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ بِالْخَاتَمَةِ حَتَّى أَنْ
الْمُؤْمِنِ السَّعِيدِ مَنْ مَاتَ عَلَى الْإِيمَانِ وَأَنْ كَانَ طَوَّلَ عُمْرِهِ عَلَى
الْكَفْرِ وَالْعَصْيَانِ وَالْكَافِرِ الشَّقِيَّ مَنْ مَاتَ عَلَى الْكَفْرِ نَعُودَ
بِاللَّهِ تَعَالَى وَأَنْ كَانَ طَوَّلَ عُمْرِهِ عَلَى التَّصَدِيقِ وَالطَّاعَةِ
عَلَى مَا شِيرَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي حَقِّ ابْلِيسَ * وَكَانَ
مِنَ الْكَافِرِينَ * وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ
فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَشَارَ
إِلَى بَطْلَانِ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ (وَالسَّعِيدُ قَدْ يَشَقُّ) بَانَ
يُرْتَدُّ بَعْدَ الْإِيمَانِ نَعُودَ بِاللَّهِ تَعَالَى (وَالشَّقِيُّ قَدْ يَسْعُدُ)
بَانَ يُؤْمِنُ بَعْدَ الْكَفْرِ (وَالْتَّغْيِيرُ يَكُونُ عَلَى السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ

ذلك فلا جرم يحال به على مشيئة الله قال رحمه الله وهذا قريب لولا مخالفة لما يدعيه الخصم من الاجاع ولما ذكر في الفتاوى من الروايات (قوله وكان من الكافرين) دلت الآية على ان ابليس لم يزل كافرا مع صحة ايمانه وكثرة طاعاته قبل خلق آدم عليه السلام حتى عد من الملائكة وصح استنشاؤه منهم استثناء متصلا في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافاة اى الوصول الى آخر الحياة واول منازل الآخرة وايمان الحال وان كان ايمانا حقيقة لكن لما لم يترتب عليه ثمرات الايمان لم يعتد به فالإيمان المعتبر غير مقطوع الحصول فيدخله الاستثناء

والوجهان الاخيران يفيدان صحة حقيقة الاستثناء بخلاف الوجه الاول فانه يفيد صحة صيغة الاستثناء وليس النزاع الا فيها (قوله دون الاسعاد والاشقاء) فان الله تعالى موصوف ازلا وابدا باسعاد المرء وقت سعادته واشقائه وقت شقاوته لا تبدل فيهما اصلا وانما التبدل في سعادته وشقاوته ومعنى قوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه ان الفائز بالسعادة الحقيقية من علم الله انه يختم له بالسعادة وهو في بطن امه كذا الخذول بالشقاء الابدى من علم انه يختم بالشقاء في ابتداء فطرته وهذا لا يناقض ما ذكرنا من تبدل السعادة والشقاوة

عليه (قوله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) اى تستوجبها ولا تتم بدونه لكن لما كان رعاية وجه الحكمة في افعاله تعالى امرا تفصيليا وشيئا عاديا لا واجبا عقليا لم يجب عليه تعالى موجهه ومقتضاه ايضا ومن خفي عليه هذا المعنى قال معنى قوله تقتضيه ترجمه ترجيحا لا يصل الى حد الوجوب فلزم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسال ثم اعترض باحتمال ان يكون في عدم الارسال حكمة خفية وورود هذا الاعتراض

دُونَ الْإِسْعَادِ وَالْإِشْقَاءِ وَهُمَا مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى لِمَا أَنَّ الْإِسْعَادَ تَكْوِينُ السَّعَادَةِ وَالْإِشْقَاءَ تَكْوِينُ الشَّقَاوَةِ (وَلَا تَغَيَّرُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَلَا عَلَى صِفَاتِهِ) لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْقَدِيمَ لَا يَكُونُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا خِلَافَ فِي الْمَعْنَى لِأَنَّهُ إِنْ أَرِيدَ بِالْإِيمَانِ السَّعَادَةُ مَجْرَدُ حَصُولِ الْمَعْنَى فَهُوَ حَاصِلٌ فِي الْحَالِ وَإِنْ أَرِيدَ مَا تَبَرَّكَ عَلَيْهِ النَّجَاةُ وَالْثَرَاتُ فَهُوَ فِي مَشِئَةِ اللَّهِ تَعَالَى لَا قَطْعَ لِحَصُولِهِ فِي الْحَالِ فَمَنْ قَطَعَ بِالْحَصُولِ أَرَادَ الْأَوَّلَ وَمَنْ فَوَّضَ إِلَى الْمَشِئَةِ أَرَادَ الثَّانِي (وَفِي إِزْ سَائِلِ الرُّسُلِ) جَمَعَ رَسُولٍ فَعُولٌ مِنَ الرِّسَالَةِ وَهِيَ سَفَارَةُ الْعَبْدِ بَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَبَيْنَ ذَوَى الْأَلْبَابِ مِنْ خَلْقِهِ لِيُزَيِّجَ بِهِمَا عَلَيْهِمْ فِيمَا قَضَرَتْ عَنْهُ عَقُولُهُمْ مِنْ مَصَالِحِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَقَدَّرَتْ مَعْنَى الرُّسُولِ وَالنَّبِيِّ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ (حِكْمَةً) أَيْ مَصْلَحَةً وَعَاقِبَةً حَمِيدَةً وَفِي هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْإِرْسَالَ وَاجِبٌ لَا بِمَعْنَى الْوُجُوبِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى بَلْ بِمَعْنَى أَنَّ قَضِيَّةَ الْحِكْمَةِ تَقْتَضِيهِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْحِكْمِ وَالْمَصَالِحِ وَلَيْسَ بِمَمْنَعٍ كَمَا زَعَمَتِ السُّنِّيَّةُ وَالْبَرَاهِمَةُ وَلَا بِمَمْنَعٍ يَسْتَوِي طَرَفَاهُ

على ما ذكرنا اظهر وجوابه ادعاء العلم الضروري بان قضية الحكمة تقتضى الارسال « كما » البتة وقد مر مثله (قوله وليس بممنوع كما زعمت السنية والبراهمة) المشهور من احتجاج من يدعى امتناع الارسال انه لا يمكن للمرسل ان يعرف ان من قاله ارسلتك هو الله تعالى اذ لعله من القاء الجن وهذا مناسب لما يزعمه السنية من انه لا طريق للعلم الا بالحس واما البراهمة فالمشهور من مذهبهم لا يحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبوة آدم

وقوم بنبوة ابراهيم وانما يزعمون ان في العقل مندوحة عن الارسال لان الحكم الذي يأتي به الرسول ان كان مخالفا لحكم العقل يردوان كان موافقا له فلا حاجة اليه ولعله اراد بالامتناع عدم الوقوع تعبير اعن اللازم بالملزوم (قوله كاذب اليه بعض المتكلمين) يريد بهم الاشاعرة فان أفعاله تعالى عندهم غير معللة بالعلل والاغراض ولا يسأل عما يفعل ولا يطلب له الملية فالارسال عندهم بمجرد تعلق ارادته تعالى بذلك لارعاية

لمصالح العباد والحكم على سبيل الوجوب كما هو مذهب المعتزلة ولا على وجه التفضل والاحسان على ما هو رأى علماء ماوراء النهر من ان الارسال واجب عليه تعالى في حكمته وان لم يكن غير واجب بالظن الى ذاته وقدرته كالرجل الكريم لا يأتي من الافعال بما فيه لؤم وخسة نفس البتة وان كان متمكنا من فعله (قوله فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه) فيه اشعار بأن للعقل ان يهتدى الى حسن بعض الافعال كما هو رأى علماء ماوراء النهر لا كما قال الاشعري من ان العقل

كاذب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين) لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان في انظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد (ومبين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين) فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفةهما وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم بأحد جانبيها ومنها ما هي واجبات او ممنوعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحيث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى * وما ارسلناك الا رجة للعالمين * (وايدهم) اي الانبياء (بالمعجزات النافعات للعبادات) جمع معجزة

معزول هناك رأسا وبنى الشارح في هذا الكتاب كلامه على مذهبه في كثير من المواضع متابعة للبص فليتنبه له (قوله وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل العقل به) فيه رد على البراهمة على ما عرفت من شبههم (قوله فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل) اذا لاحكام كانت ثابتة والغرض من الارسال بيانها واظهارها فيكون رجة محضة واردة للخير بالنسبة الى المكذب والمصدق وان لم ينتفع المكذب بذلك كن

بين لقوم سافر قد عن لهم طريقان احدهما طريق ملحوب موصل الى هو مقصد لهم ومطلوب وان الآخر طريق ضلال وهلاك فانه عطف عليهم وارشاد لهم وسبب لفلاح من اتبع الهدى لاله لئلا من سلك طريق الردى فلا حاجة الى ما يقال من ان كونه عليه السلام رجة للكفار هو مجرد أنهم يمكنه من مثل المسخ والخسف والاستيصال (قوله وهي امر يظهر بخلاف العادة الخ) اشترط في المعجزة سبعة امور يتضمن هذا التعريف الاشارة اليها الاول ان تكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه من الترك ليتصور كونه منه تعالى ويفهم ذلك من قوله امر يظهر اذا امرية ناول الفعل والترك ويفهم استناده اليه تعالى

وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لو لا التأيد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحض من الجماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات فعمل يحصل للجماعة علم ضروري غايي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان كان ممكنا في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس

مناسبق من ان كل ما يظهر ويحدث من اجزاء العالم فحده هو الله تعالى الثاني ان تكون خارجا لعادة اذ لا يعجز عنه وقد دل عليه قوله بخلاف العادة الثالث ان يكون ظهوره على يد من يدعى النبوة ليعلم انه تصديق له وقد صرح به الرابع ان يكون مقاربا للدعوى اذ لاشهادة قبل الدعوى والتأخر عنها بزمان متناول آية الكذب واما التأخر بزمان يسير فهو في حكم العدم ودل عليه قوله عندى تحدى

المنكرين الخامس ان يكون موافقا للدعوى اذا المخالف لا يعد تصديقا كفتق «ولا يقدح» الجبل بعدى دعوى وخلق البحر السادس ان لا يكون مكذبا له كما اذا قال معجرتى نطق هذا الجماد فنطق بتكذيبه فانه ادل على كذبه من صدقه وقد دل على هذين الشرطين لفظا التحدى على ما قال رحمه الله من ان التحدى طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه ولا شهادة دونهما كما عرفت السابع ان يعذر معارضة كما يفصح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله فان ذلك حقيقة الامحاز (قوله بطريق جرى العادة بان الله تعالى

يخلق العلم الخ) ظاهر كلامه مشعر بأن العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة عند ظهور المعجزة هي عادة الجارية بخلق العلم عند ذلك وذلك باطل والالزم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلاثة عادية عندنا بل الحق ان خلق المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة فهذه العادة هي الحاملة بحصول العلم بصدق النبوة عند مشاهدة المعجزة على ان منهم من قال بامتناع ذلك عقلا وبنوا ذلك على اصول مختلفة فصل القول فيها في شرح المقاصد ا قوله ولا يقدح في ذلك اه لان ذلك يحصل عند مشاهدة المعجزة بطريق الضرورة لا بطريق الاستدلال والنظر حتى يحتاج فيه الى نفى الاحتمالات ودفع الشبهات وقد عرفت تحقيق ذلك (قوله فبالكتاب الدال على انه قدامر ونهى) مثل قوله اسكن انت وزوجك وكلامها

رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وهذا الاستدلال لو تم دل على نبوته قبل خروجه من الجنة والاكثر ان على خلافه وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لم يكن له اذ ذاك امة والارسال الى الواحد كحوا

وَلَا يَقْدَحُ فِي ذَلِكَ الْعِلْمُ امْكَانُ كَوْنِ الْمَعْجَزَةِ مِنْ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى
أَوْ كَوْنِهَا لِالْغَرَضِ التَّصْدِيقِ أَوْ كَوْنِهَا لِتَصْدِيقِ الْكَاذِبِ
إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْإِحْتِمَالِ الْعَقْلِيَّةِ كَمَا لَا يَقْدَحُ فِي الْعِلْمِ
الضَّرُورِيِّ الْحُسْنَى بِحَرَارَةِ النَّارِ امْكَانُ عَدَمِ الْحَرَارَةِ
لِلنَّارِ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَوْ قُدِّرَ عَدَمُهَا لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ مَحَالٌ (وَأَوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ
آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَآخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)
أَمَّا بَيِّنَةُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَبِالْكِتَابِ الدَّالِّ عَلَى أَنَّهُ قَدْ
أَمَرَ وَنَهَى مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي زَمَنِ نَبِيِّ آخَرَ فَهُوَ
بِالْوَحْيِ لَا غَيْرُ وَكَذَا بِالسَّنَةِ وَالْإِجْمَاعِ فَانْكَارُ نُبُوَّتِهِ عَلَى
مَانْقِلٍ عَنِ الْبَعْضِ يَكُونُ كُفْرًا

مثلا غير معهود ولهذا قالوا في تعريف النبي عليه السلام هو من قال له الله تعالى ارسلتك الى الناس او الى قوم كذا واما النقل فقوله فغوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم يفيدان اجتباؤه بالنبوة كان بعدما بدر منه بادرته فيكون بعد خروجه من الجنة وقد اعترض ايضا بأن الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه الآية ولا يتصور نبوتها وجوابه ان المفهوم من الكتاب في حق آدم هو اسماع الكلام المنظوم في اليقظة حيث قال وقلنا يا آدم اسكن الالية وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبي بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما اللقاء المعنى في الروع في اليقظة واسماع الكلام في المنام ويقال له الوحي والايحاء لغة وهو المراد بما ورد في حق ام موسى على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به قطعاً

(قوله وامانبوة محمد عليه السلام) قد استدل عليها بوجوه ثلاثة حاصل الاول

التمسك بدلالة المعجزة فانها كما عرفت تفيد العلم بصدق المدعى بالضرورة العادية و حاصل الثاني الاستدلال بحوزة اصناف الكمالات العلمية على ما فصله رجه الله تعالى فان هذه الكمالات لو سلم حصول كل واحد منها لغير النبي عليه السلام فلا شبهة في امتناع اجتماعها فبين هو مفتر عليه تعالى كذاب بل في غير النبي مطلقا وحصل الثالث انا لما فتننا عن حقيقة النبوة وفصلناها وجدناها حاصلة له عليه السلام فحكمنا بنبوته وصدق دعواه قال الامام الرازي هذا برهان ظاهر من باب البرهان الملى فان معنى النبوة اذا حصل وجد فيه اكل فيكون هو من سائر

وامانبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلو جهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته باقصر سورة منه مع ثبوتها لكتهم على ذلك حتى خاطروا بهججهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احدهم مع توافر الدواعى الا ثبوت بشي مما يدانيه فدل ذلك قطعاً على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علماً عادياً لا يقدر فيه شئ من الاحتمالات العقلية على ما هوشان سائر العلوم العادية وثانيتها انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحاداً كشجاعة علي رضي الله تعالى عنه وجود خاتم فان كلاً منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحاداً وهي مذكورة في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعثتها واخلقيه العظيمة واحكامه الحكيمة واقداً به حين بهجج الأبطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثبانه على حله لدى الأقوال بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعناً ولا الى القصد فيه سبباً فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يقترى عليه ثم يمهله ثلاثاً وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصرة على اعدائه ويحبي آثره بعد موته الى يوم قيامة وثنيتها

الانبياء افضل واما اثباتها بالمعجزة فن باب البرهان الثاني « انه ادعى »

(قوله فلا يكون اليه وحى ونصب احكام) فان قيل قد ورد في الحديث ان عيسى عليه السلام ينزل حكمه اعدا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويزيد في الحال اجيب بأنه ليس في شيء من ذلك نصب احكام اما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا فان الخنزير لكونه نجس العين يحرم اقتناؤه والانفاق به فيباح اتلافه واما وضع الجزية فقليل انه من شريعتنا

ايضا لما دل عليه الاحاديث من انه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام او السيف وقيل انما يضعها لان المال يفيض ح حتى لا يقبله احد كما ورد في الحديث وذلك لتمام البركات والخيرات وقلة الرغبات في الاموال لقرب الساعة واتباع العلامات وينبغي ان هذا مراد من قال انه من قبل انتهاء الحكم لانتهاء علمته وقيل معنى يضع الجزية يعرضها على كل كافر لا بالحرب بل بالسلم اذ لا يبقى ح محارب ومقاتل قبل الصلح هو الجواب الاول واما قوله يزيد في الحلال فقد قيل انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادة له عليه السلام في الحلال اذ لم يتزوج قبل ثم انه قد ورد في اثناء حديث طويل قسماهو كذلك اذ

انه ادعى ذلك الامر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالامان والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه على الدين كله كما وعدوه ولا معنى للنسبة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانيس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا يختص العرب كما زعم بعض النصاري فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمد عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحى ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقمدي به المهدي لانه افضل فامامته اولي (وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث) على ما روي ان النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال مائة الف واربع وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا والاولى ان لا تقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك (ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم) اي ان ذكر عددا اكثر من عددهم (او يخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد

او سجي الله الى عيسى اني اخرجت عبادا لا يدان لاحد بعبايتهم يعني يا جوج وما جوج فقوله لا يكون اليه وحى ما ان يكون المراد الوحي بنصب الاحكام ويكون نصب الاحكام عطا عليه تفسير المراد او يكون المراد الوحي المتلو ولا دليل في الحديث عليه (قوله ثم الاصح انه يصلي

بالناس ويؤمنهم ويقتدى به المهدي لانه افضل فامته اولى) قال رحمه الله لانه وان كان من اتباع النبي عليه السلام لكنه غير من عزل عن النبوة وغاية علماء لامة التشييع بانبياء بني اسرائيل وقد ورد في اثناء حديث فيبيناهم يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلاة فينزل عيسى ابن مريم فأمهم قال رحمه الله وفي هذا دليل على ان عيسى عليه السلام يؤمهم في تلك الصلاة لكن اهل الحديث قالوا معناه قصدهم عيسى عليه السلام لاخذ سنة رسولهم والافتداء بهم وقد ورد في الحديث كيف انتم اذا نزل عيسى بن مريم فيكم وامامكم منكم وفي حديث

آخر فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال فصل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة قالوا في الحديثين دلالة على انه لا يؤمهم عيسى عليه السلام ولا يكون من امة محمد عليه السلام بل يكون مقرر الدينه وعونا على امته بمنزلة الخليفة له عليه السلام (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) اي شرائط الراوى وهى العقل والضبط والعدالة والاسلام (قوله اما عدا فبالاجاع واما سهوا فعند الاكثرين) هذا في الكذب

على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ وَلَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ فِي بَابِ الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبيه مما يقتضى الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عَدُّ النبي عليه السلام من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان (وكلهم كانوا محجرين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) لثلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عدا فبالاجاع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجاع وكذا من تعمد الكبار عند الجمهور خلافا للحشوية

فيما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المجزة على صدقهم « وانما » فيه دلالة قطعية لكن القاضى ابا بكر خصصها بما يعمدونه ويتذكرونه فجوز صدور الكذب عنهم سهوا ونسيانا في الامور التبليغية بناء على انه لا دلالة للمجزة على عصمتهم عن ذلك واما الكذب فيما عداها فالحق انه من عداد سائر الذنوب على التفصيل الذى يأتى (قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده) عدا وسهوا ولم يسمع خلاف صريح في ذلك غير ان الخوارج جوزوا صدور الذنوب مع قولهم بان كل

ذنب كفر (قوله وانما الخلاق في ان امتناعه بدليل السمع او العقل) فالحقون من الاشاعة على ان ذلك مستفاد من السمع والاجماع والمعتزلة على انه يمتنع عقلا لانه يؤدى الى النفرة وعدم الانقياد فلا يكون البعثة لطفا بل خذلانا فلا يجوز ذلك عليه تعالى في حق الكل اذ فيهم من لا ينفع فيه اللطف فيكون تركا للاصلاح بالنسبة اليه وما يقال من ان الصدور لا يستلزم الظهور ولا فساد فيه فجوابه ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية وملزوم الفاسد فاسد (قوله هذا كله) اى من قوله وكذا

عن تعمد الكبار الى هنا (قوله والحق منع ما يوجب النفرة) سواء كان ذلك معصية لهم كالفسجور او لا كعهر الامهات فانه لا ذنب للانسان في زنى امه لكن الطبع يتفرع عن اتباع اولاد الزنا خصوصا في امر الدين (قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية) لان اظهار الاسلام ح القاء النفس في التهلكة وردبانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لعوز الموافق اوقلته وكثرة المخالف وشوكته وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى في زمن

وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما سئوا فجوزوا الاكثرون واما الصغار فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينبهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما توجب النفرة كعهر الامهات والفسجور والصغار الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد فردودوما كان بطريق التواتر فصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة (وافضل الانبياء محمد عليه السلام) لقوله تعالى * كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ الْاَيَةُ *

نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وما يقال من انه يجوز رفع الخوف باعلام من الله كما قال في حق نبينا والله يعصمك من الناس فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا ترى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء عليهم السلام ولم يسمع من احدهم اظهار الكفر (قوله فصروف عن ظاهره ان امكن) يريد ان كان له محمل آخر لا يلزم منه نسبة الذنوب الى الانبياء بحمل عليه وان كان خلاف الظاهر جمعاً بين الادلة والا

فيحمل على انه ترك الاول او على الصغيرة سهوا او عمدا او على انه قبل البعثة مثلا قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك يدل بظاهره على انه عليه السلام اقترف وزرا اى ذنبا وانقاض ظهره يشعر بكثرتة فنقول لانسلم ان الوزر ههنا بمعنى الذنب اذ قد يستعمل بمعنى الثقل كما في قوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فالمراد ما كان يغشاه من الغم الشديد والحرب المفراط لا صرار قومه على تكذيبه والشرك بالله تعالى سلمناه لكن المراد ما ارتكبه من ترك الاول وتسميته وزرا استعظام له منه عليه السلام الا يرى ان حسنات الابرار سيئات المقربين وكذلك انقاض ظهره تهويل لذلك او المراد الصغيرة سهوا او عمدا او ما كان منه قبل النبوة فالآية على الوجه الاول مصروفة عن ظاهرها بخلاف الوجوه الاخر اذ ليس فيها اخراجها عن ظاهرها بالكلية فتدبر وقس عليها نظائرهما (قوله ولا شك ان خيرية الامة بحسب

ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد اولاد آدم ولا فخر لي ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم عليه السلام بل من اولاده { والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامرهم } على ما دل عليه قوله تعالى * لا يسبقونه بالقول وهم بأمرهم يعملون لا يستكبرون عن عبادته

كمالهم في الدين) يريد انه اضاف الخيرية الى الامة فيكون المراد خيريتهم من حيث انه امة اى ذوملة ودين فان الامة في الاصل الدين قال الاخفش في قوله تعالى كنتم خیرامة يريد اهل امة اى خير اهل

دين فاضمحل مانوهم من ان خيرية الامة يجوز ان يكون لا بحسب الكمال في الدين « ولا » بل لوجه آخر ومنهم من قال دلت الآية الكريمة على ان امة عليه السلام خير الامة فيكون عليه السلام خيرا لانبياء لان فضل النبي لفضل امة فتأمل (قوله لا يدل على كونه افضل من آدم) وطريان العرف على اطلاق ولد آدم واولاده على النوع كما في ابن آدم وبنيه لوسلم فلا يخرجهم عن ضعفه وكذا القول بأن في اولاده من هو افضل منه لان ذلك مما اختلف فيه واما قوله عليه السلام من قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب فقد قيل انه تواضع منه عليه السلام وهذا حسن لكنه يعزل عن التطبيق بين المذهب ومعنى الحديث وقيل المراد غير النبي عليه السلام كما اذا قلت دخلت الدار وخبرت من فيها فان المراد غير المتكلم وفيه ايضا ضعف وقيل المقصود نفي الخيرية في الرسالة والنبوة لا في الرتبة والدرجة ولا يخفى بعده والاقرب ان يقال لما حكى الله تعالى من قلة صبره على اذى قومه وذهابه مغاضبا كان مظنة ان يقع في نفس

احدهم انه اشد صبرا منه واثبت عزما حتى لو أوتى ما أوتى فابتلى بما به ابتلى لصبر وشكر ونهى النبي عليه السلام عن ذلك وبين انه ظن فاسد فلعن يونس عليه السلام قد ابتلى بما ليس للانسان للصبر عليه يدان ومعنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت هو النهي عن الوقوع في مثله واكتساب ما يفضي اليه وافضلية نبينا عليه السلام لا تقتضي ان يطبق الصبر عليه البتة (قوله ولا يستحسرون) اي لا يعنون من حسر البعير وتحسرو استحسراى اعنى فهو كقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون (قوله محال بط)

جمع بينهما كان البطلان نظرا الى كونهم بنات والاستحالة نظرا الى الاضافة اليه تعالى (قوله تفریط وتقصير في حالهم) فان الظواهر قد دلت على عصمتهم عن المعاصي ومواظبتهم على الطاعات كما سبق نبذ من ذلك حتى اتفقوا على عصمتهم عن غير الكفر ايضا من المعاصي (قوله بدليل صحة استثنائه منهم) فان الاستثناء اخراج ولا اخراج دون الدخول وحل الاستثناء على الانقطاع وان كان له مجال لكنهم قالوا ان صيغة الاستثناء مجاز فيه فلا يصار اليه

وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ * (لَا يُوصَفُونَ بِذُكُورَةٍ وَلَا أُنُوثَةٍ)
إِذْ لَمْ يَرِدْ ذَلِكَ نَقَلَ وَمَادَّلَ عَلَيْهِ عَقْلٌ وَمَا زَعَمَ عَبْدُهُ الْأَصْنَامِ
أَنَّهُمْ بَنَاتُ اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ بَاطِلٌ وَإِفْرَاطٌ فِي شَأْنِهِمْ كَمَا أَنَّ قَوْلَ
الْيَهُودِ إِنَّ الْوَاحِدَ قَالُوا أَحَدٌ مِنْهُمْ قَدِيرٌ تَكْبُ الْكُفْرُ وَيُعَاقِبُهُ
اللَّهُ تَعَالَى بِالْمَسِيحِ تَقْرِيطٌ وَتَقْصِيرٌ فِي حَالِهِمْ فَانْقِلَ الْيَسُّ قَدْ كَفَرَ
إِبْلِيسُ وَكَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ بِدَلِيلِ صِحَّةِ اسْتِثْنَائِهِ مِنْهُمْ قُلْنَا
لَأَبَلْ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ فِي
صِفَةِ الْمَلَائِكَةِ فِي بَابِ الْعِبَادَةِ وَرَفْعَةِ الدَّرَجَةِ وَكَانَ جَنِيًّا
وَاحِدًا مَعْمُورًا فَيُمَايَنُهُمْ صَحَّ اسْتِثْنَاؤُهُ مِنْهُمْ تَغْلِيظًا وَأَمَّا هَارُوتُ
وَمَارُوتُ فَلَا صَحَّ أَنَّهُمَا مَلَكَانِ لَمْ يَصْدُرْ عَنْهُمَا كُفْرٌ وَلَا كِبِيرَةٌ
وَتَعَذِيبُهُمَا إِنَّمَا هُوَ عَلَى وَجْهِ الْمَعَابَةِ كَمَا يُعَاقَبُ الْأَنْبِيَاءُ عَلَى
السَّهْوِ وَالزَّلَّةِ وَكَانَا يُعْظَمَانِ عَلَى النَّاسِ وَيُعْلَمَانِ السَّحَرُ
وَيَقُولَانِ إِنَّمَا نَحْنُ قِسَّةٌ فَلَا تَكْفُرُوا وَلَا كُفِّرُوا فِي تَعْلِيمِ السَّحَرِ
بَلْ فِي اعْتِقَادِهِ وَالْعَمَلِ بِهِ (وَلِلَّهِ تَعَالَى كُتِبَ أَنْزَلُهَا عَلَى
أَنْبِيَائِهِ وَبَيَّنَّ فِيهَا أَمْرُهُ وَنَهْيُهُ وَوَعْدُهُ وَوَعِيدُهُ) وَكَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى

الابدال كيف وقد تناوله الامر بالسجود للملائكة حتى عوتب بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذا امرتك (قوله قلنا لابل كان من الجن ففسق عن امره) لاحظ في تقرير الحكم الآية الدالة على ثبوته وحل كان على صار بمعنى انه انقلب جننا وانه كان من نوع من الملائكة مسمى بالجن عدول عن الظاهر من غير دلالة (قوله والحق انهما لمكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة اذ لم يثبت منهما الاعتقاد بتأثير السحر ولا العمل به ولا غيره من المعاصي بل قد انزل عليهما السحر ابتلاء للناس فن كافر تعلمه وعمل به ومن مؤمن تجنبه وتوقاه ولم يكن منهما غير

التعليم بأذنه تعالى (قوله وهو واحد) لما عرفت ان كلام الله صفة واحدة ازيلية والكثرة انما هي في تعلقاته واقسامه الى تفاصيله باعتبارها وفي الالفاظ الدالة على تلك الاقسام و اراد بتعدد

تكرره الى العدد الذي عرفته في صدر الكتاب وبفواته تفاصيل آحاده في ترتب الثواب على قراءتها بل وفي بلاغتها ايضا وقول من قال ان هذا العطف قريب من التفسير بعيد من التفسير (قوله يكون مبتدعا) اى خارجا عن السنة بضمل ولا يكفر هذا في انكار المعراج على التفصيل المذكور واما انكار اصل المعراج فهو كفر بلا شبهة وسيفصل الكلام فيه (قوله واجيب بان المراد) اى فى الآية الرؤيا بالعين جمعا بينهما وبين آية الاسراء واما حديث عائشة رضى الله عنها فقد قيل انه لا يصلح للاحتجاج اذ لم تحدث به عن مشاهدة اذ لم تكن وقت المعراج زوجته عليه السلام ولا فى سن الضبط بل لعلمهم تولد بعد

وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقرو والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التورية ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القرآن كلام الله تعالى واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع و ذكر الله تعالى فيه اكثر ثم ان الكتب قد نسخت بالقرآن تلا ونهاو كتبها وبعض احكامها (والمعراج لرسول الله تعالى فى البيضة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق) اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالة انما يتبنى على اصول الفلاسفة والافالخرق والاثيام على السموات جائز والاجسام تماثلة يصح على كل ما صح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله فى البيضة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام على ما روى عن معاوية رضى الله تعالى عنه انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التى ارىناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج فى المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا

اذ قد قيل ان المعراج كان قبل البعثة وقبل ان يوحى اليه بعد مبعثه بخمس سنين « بسبب »

وقيل كان قبله سبع وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة بستة وتزوج عائشة رضي الله عنها بعد الهجرة وقد تزوجها حديثه السن ومنهم من قال المعراجان مارواه مالك ابن صعصع وهو كان في اليقظة من الحطيم او الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق والسير ومارواه ابوذر وكان في المنام من بيت ام هاني وربما اضاف له عليه السلام الى نفسه اذ كان مسكنه ولم يذكر

فيه البراق بل ان جبرائيل أتاه فأخذه وخرج به الى السماء (قوله في الشهوات والذات) اي المباحة (قوله من قبله) اي قبل الولي بالتفسير المذكور وبهذا يمتاز الكرامة من الاستدراج واما يسمونه اهانة وهو ما يقع دلالة على تكذيب الكذابين كما روى عن مسيلة الكذاب انه دعا لعور ليصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويمتاز ايضا عما يسمونه معونة مثل ما يظهر من قبل العوام تخليصا لهم عن المحن والبلاء قال رحمه الله ومن ههنا قالوا ان الخوارق اربعة انواع معجزة وكرامة ومعونة واهانة وكانهم لم يذكروا الاستدراج لانه اهانة

بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرذ على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف ف قيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاشراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطع ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة والعرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح ان النبي عليه السلام اتمارأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنبة عن المعاصي المعرض عن الانهماك في الشهوات والذات وكرامته ظهورا مخرقا للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فلا يكون مقارنا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقيقة الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وأن كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مریم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لاحاجة الى اثبات الجواز ثم أورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال (فبظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو

بالنظر الى المال ولا السحر اما لانه تخيل وتمويه وارهة بما لا اصل له كما ذهب اليه كثير من المتكلمين واما لانه راجع الى الاستدراج والاهانة واما الارهاصات فقد صرح صاحب المواقف بانها من قبل الكرامات فان الانبياء قبل النبوة لا يقصرون عن درجة الاولياء (قوله والكتاب ناطق

بظهورها من مريم) حيث ذكر فيه انها حبلت من غير ذكر ووجد عندها الرزق من غير سبب ظاهر وتساقط عليها الرطب الجنى من النخلة اليابسة ولا يجوز ان يجعل ذلك معجزة لذكرها عليه السلام حيث لم يقارن دعواه ولا ارهاصا لعيسى عليه السلام والا لما علمت مريم من اين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله وصفاته مقرونا بعمل الصالحات غير مقرون بدعوى النبوة وذكر فيه ايضا ان صاحب سليمان اتى بعرش بلقيس من المسافة البعيدة قبل ارتداد الطرف وليس ذلك معجزة لسليمان بل هو كرامة لصاحبه لعين ما ذكر (قوله وآصف بن برخيا) وزير سليمان وقيل كان صديقا عالما واسمه اسطوم وانما قال على الاشهر لانه قيل الخضر عليه السلام وقيل جبرائيل او ملك ايداه الله به

وقيل سليمان نفسه (قوله بينا رجل يسوق بقرة) كلمة بين ظرف لازم الاضافة الى المفرد لكنها قد تضاف الى الجملة فتكون ح بالاكافة لان الاضافة الى الجملة كلا اضافة او بالالف لانها قد تكون للوقف كما في انا فتغنى غناها ويقع بعدها ح الجملة الاسمية والفعلية كما في بيت الحماسة * فيينا نسوس الناس والامر امرنا اذا نحن فيهم سوقة يتصف * وقد جاء اضافة

وآصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بُعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها) كما في حق مريم فانه * كما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم اتى لك هذا قالت هو من عند الله * (والمشى على الماء) كما نقل عن كثير من السلف من الاولياء (والطيران في الهواء) كما نقل عن جعفر بن ابي طالب وبقمان السرخسي وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء) اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدي سلمان وابي الدرداء قصة فسبحت وسبحت تسبيحها واما كلام العجماء فكذلك الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبي عليه السلام بينا رجل يسوق بقرة قد دخل عليها اذا التفت البقرة اليه وقالت اني لم اخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا (وغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضى الله عنه

بيننا الى المصدر ايضا كقوله بينا تعاته الكما وردعه يوما ابتحلى جرثى « وهو » سلفع ولتضمنها معنى الشرط ح لم يكن له بد من جواب وصح دخول اذا اذا المفاجأة في جوابها وعاملها جوابها اذا لم تدخل كلمة المفاجأة واذا دخلت فان جعلت ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فهي ظرف مكان لما بعدها وبين ظرف زمان له وان جعلت ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان تجعل خارجة عن الظرفية مضافة الى ما بعدها مرفوعة على لا ابتداء ويجعل بين خبر الهامقدا عليها وتجعل حرفا لا اسما كما ذهب اليه بعضهم وهو مختار نجم الائمة او يحكم بزيادتها وكونها لا المفاجأة والعامل في بين على هذين الوجهين ما بعد اذا واذا ذكره نجم الائمة وقد يجعل العامل في بين

معنى المفاجأة (قوله وسماع سارية كلامه) جعل ذلك كرامة لسارية والاظهر ان يجعل كرامة

لعمرك رؤية الجيش من بعيد
حيث او صل كلامه الى
سمع سارية وليس لسارية
الا ادراك ما وصل الى سمعه
فتدبر (قوله والحاصل
ان الامر الخارق للعادة فهو
بالنسبة الى النبي معجزة سواء
ظهر ذلك من قبله او من قبل
آحاد امته) لدلالته على صدق
دعوته وحقيقة نبوته فهذا
الاعتبار جعل معجزة له
والا فقد عرفت ان حقيقة
المعجزة يجب ظهورها على يد
المدعى ومقارنتها التحدى
(قوله ومع ذلك لابد من
تخصيص عيسى عليه
السلام) كانه خص عيسى
عليه السلام مع وجود
غيره من الانبياء بعد نبينا
عليه السلام كاذكره رجه
الله من ان العظماء من العلماء
على ان اربعة من الانبياء في
زمرة الاحياء الخضر
والا لياس في الارض
وعيسى وادريس في السماء
امالان حياة عيسى عليه
السلام ونزوله الى الارض
واستقراره فوقها مدة قد
ثبت بالاحاديث الصحاح
بحيث لم يبق فيه شبهة ولم

وهو على المنبر في المدينة جيشه بها ونذ حتى قال لا مير جيشه
يا سارية الجبل الجبل تحذير له من وراء الجبل لمكبر العدو
هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد
رضي الله عنه انتم من غير تضرب به وكجربان النيل بكتاب
محرر رضي الله عنه وامثال هذا اكثر من ان تحصى ولما استدل
المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور
خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يميز النبي من
غير النبي اشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) اى ظهور
خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الامة (معجزة

لرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه
يظهر بها) اى تلك الكرامة (انه ولي) ولن يكون ولياً الا
وان يكون محققاً في ديانته وديانته الاقرار باللسان والقلب
(برساله رسوله) مع الطاعة له في او امره ونواهيته حتى لو
ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن ولياً
ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة
فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل
آحاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة
من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا يتم عليه بكونه نبياً ومن قصده
اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعاً بموجب المعجزات
بخلاف الولي (وافضل البشر بعد نبينا) والاحسن
ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد
نبينا نبى ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى عليه السلام
اذ لو اريد كل بشر يوجب بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام
ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو
اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل
على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجب على
الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (ابو بكر الصديق
رضي الله عنه) الذي هو صدق النبي عليه السلام في النبوة

يسمع فيه خلاف بخلاف غيره واما لانه لما لم يكن وجود ظاهر على الارض كسائر الاحياء في وقت

من الاوقات لم يعدهم موجودين بعدنا وجودا مطلقا ثم لا يخفى ان المقصود بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء بعد النبي عليه السلام لما ذكر من الاحاديث الصحاح في مناقبهم وفضائلهم واستمرار الرءاء والخلاف في تعيين افضلهم وفي خلافتهم ومن ههنا ادرجوا مباحث الامامة في علم الكلام مع خروجها عن مقاصده فلو اريد كل بشر موجود بعده عليه السلام حصل المرام واستقام الكلام واما فضلهم على التابعين ومن بعدهم من الامة فمع خروجه عن المقصود يفهم من فضلهم على الصحابة اذ لاشبهة لاحد في ان خير القرون قرنه عليه السلام وان الصحابة افضل الامة بل قد اشتهر ذلك حتى كاد يلحق بالضروريات الديانية وكذا كون هؤلاء الاربعة افضل الصحابة واكابرهم قد اشتهر فيما بين الصحابة ايضا حتى قال ابن عمر كنا في زمن النبي عليه السلام لانعدل بابي بكر احدا ثم

عمر ثم عثمان وعن محمد ابن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي عليه السلام قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر فاذا كانت الصحابة افضل الامة وهؤلاء افضل الصحابة فافضلهم افضل الامة بل افضل جمع الامم (قوله من غير تلعم) اي تمكث وتوقف

من غير تلعم وفي المعراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين) لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال عليه السلام لو كان عندي ثالثة لزوجهها لك (ثم علي المرتضى) من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة

كما روى انه عليه السلام قال ما عرضت الايمان على احد الا وكان له « ولم نجد » كبوته غير ابي بكر فانه لم يتلعم واما عدم ترده في امر المعراج فقد روى انه عليه السلام كان نائما في بيت ام هانيء بعد صلاة العشاء فاسرى به ورجع من ليلته وقص القصة على ام هانيء وقال مثل لي النيون فصليت لهم وقام ليخرج الى المسجد فتشبت ام هانيء بثوبه فقال عليه السلام مالك قالت اخشى ان يكذبك قومك ان اخبرتهم فقال وان كذبوني فخرج فجلس اليه ابو جهل فاخبره النبي عليه السلام بحديث الاسراء فقال ابو جهل يا معشر كعب بن لؤي هلم فحدثهم فن بين مصفق وواضع يده على رأسه تعجبا وانكارا وارتناس ممن كان آمن به وسعى رجال الى ابي بكر رضي الله تعالى عنه فقال ان كان قال ذلك لقد صدق قالوا اتصدقه على ذلك قال اني لاصدقه على ابعد من ذلك فسمى الصديق (قوله الذي فرق بين

الحق والباطل) يشير الى وجه تسميته بالفاروق وكأنه لفرط مهابة وغايه تصلبه في الدين كان الناس يهابونه فلا يأتونه بباطل الدعوى وزور الشهادة فلا يجري بين يديه الكلمة الصدق ولا ينطق فصلا الا على مفصل الحق (قوله ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال) حتى نكتفي فيه بالنظر ونضطر الى ترجيح احد الطرفين للعمل بموجبه وليس التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات الدينية والديناوية اذ لا يجب ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف تضليلا للصحابة فالاولى التوقف احتراسا عن الفضول وتفضيل المفضول (قوله كانوا متوقفين في تفضيل عثمان) بل قد مال بعض منهم الى تفضيل علي رضي الله عنه

(قوله فالتوقف جهة) لان الثواب عندنا فضل من الله ليس جزاء للطاعة حتى يستدل بكثرتها على كثرته فلا مطمع في معرفتها من جهة العقل والاخبار من الطرفين من جهة العقل مع كون اكثرها آحادا متعارضة فالوجه اتباع السلف والتوقف جهة (قوله) وان اريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه وقد نقل النبا سيرهم وكمالاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى

ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال ولا يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان علي علي المرتضى حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الخنئين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فالتوقف جهة وان اريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا جهة له (وخلافهم) اي يابتهن عن الرسول عليه السلام في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامة الاتباع ثابتة (على هذا الترتيب ايضا) يعني ان الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله تعالى عنهم اجمعين وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فاستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر فاجعوا على ذلك وبايعه علي رضي الله تعالى عنه على رؤس الاشهاد

المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم بديته هذا والمنقول عن بعض المتأخرين انه لا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة تروى لاحدهم الا ولغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصه بها فقد يوجد لغيره ايضا اختصاصا بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة اما الشرفها في نفسها او لزيادة كيتها (قوله في سقيفة بني ساعدة) من اسماء الاسد ومنه سمي الرجل وبني ساعدة قوم من الخزرج والسقيفة بوزن

وكان
سنة
وكان
سنة

الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بنى ساعدة وهي بمنزلة الدار لهم (قوله بعد توقف كان منه) وذلك لانه لم يتفرغ قبل للنظر والاجتهاد لما غشيه من الكآبة والحزن على مفارقة

رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فلما أفاق وتأمل دخل فيما دخل فيه الجماعة (قوله وترك الخلافة شورى بين ستة) أي جمعها بينهم يتشارون ويعينون من هو أحق بهامهم بحسب رأيهم وإنما جعلها كذلك لأن رأيهم أفضل ممن عداهم وأنهم أحق بالخلافة من غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله عليه السلام وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد أن يستظهر برأي غيره في التعيين ولذلك قال في حقهم أن انقسموا اثنين وأربعة فكونوا مع الأربعة وأن تساوا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن (قوله وما وقع من المخالفات والمخاربات) يعني أنه قد روي أن جماعة من الصحابة قد امتنعوا عن نصرة علي والخروج معه إلى الحروب وحاربه فرق منهم ومن سائر

بَعْدَ تَوْفِّهِ كَانَ مِنْهُ وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْخِلَافَةُ حَقًّا لَهُ لَمَا تَفَقَّقَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ وَلَسَا زَعَمَهُ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ كَمَا نَزَعَ مُعَاوِيَةُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ وَلَا خِجَعٌ عَلَيَّ عَلَيْهِمْ لَوْ كَانَ فِي حَقِّهِ نَصٌّ كَمَا زَعَمَتِ الشَّيْعَةُ وَكَيْفَ يَتَصَوَّرُ فِي حَقِّ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْإِتِّفَاقُ عَلَى الْبَاطِلِ وَتَرْكُ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ الْوَارِدِ ثُمَّ إِنَّ أَبَا بَكْرٍ لَمَّا أَيْسَ مِنْ حَيَاتِهِ دَعَا عُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ وَأَمْلَى عَلَيْهِ كِتَابَ عَهْدِهِ لِعُمَرَ فَلَمَّا كَتَبَ خَتَمَ الصَّحِيفَةَ وَأَخْرَجَهَا إِلَى النَّاسِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يُبَايَعُوا الْمَنْ فِي الصَّحِيفَةِ فَبَايَعُوا حَتَّى مَرَّتْ بِعَلِيٍّ فَقَالَ بَايَعُوا الْمَنْ فِيهَا وَأَنْ كَانَ عُمَرُو بِالْجَمْلَةِ وَقَعَ الْإِتِّفَاقُ عَلَى خِلَافَتِهِ ثُمَّ اسْتَشْهَدَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَتَرَكَ الْخِلَافَةَ سُورِي بَيْنَ سِتَّةٍ نَفَرٍ عُثْمَانُ وَعَلِيٌّ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَطَلْحَةُ وَالزُّبَيْرُ وَسَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ رَضُوا أَنْ يَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ ثُمَّ قَوَّضَ الْأَمْرَ خِصْمَتَهُمْ إِلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَرَضُوا بِحُكْمِهِ فَأَخْتَارَ عُثْمَانُ وَبَايَعَهُ بِمَحْضَرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ فَبَايَعُوهُ وَانْقَادُوا لِأَمْرِهِ وَنَوَاهِيهِ وَصَلُّوا مَعَهُ الْجُمُعَ وَالْأَعْيَادَ وَكَانَ أَجْمَاعًا ثُمَّ اسْتَشْهَدَ عُثْمَانُ وَتَرَكَ الْأَمْرَ مُهْمَلًا فَاجْتَمَعَ كِبَارُ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ عَلَى عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ وَاتَّمَسُّوا مِنْهُ قَبُولَ الْخِلَافَةِ وَبَايَعُوهُ لِمَا كَانَ أَفْضَلَ أَهْلٍ عَصِيرَةٍ وَأَوْلَاهُمْ بِالْخِلَافَةِ وَمَا وَقَعَ مِنَ الْخِلَافَاتِ وَالْمُحَارَبَاتِ لَمْ يَكُنْ عَنْ تَزَاعٍ فِي خِلَافَتِهِ بَلْ عَنْ خَطَأٍ فِي الْاجْتِهَادِ وَمَا وَقَعَ مِنَ الْإِخْتِلَافِ بَيْنَ الشَّيْعَةِ وَأَهْلِ السُّنَّةِ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ وَادِّعَاءُ كُلِّ مِنَ الْقَرِيقَيْنِ النَّصِّ فِي بَابِ الْإِمَامَةِ وَإِيرَادُ الْأَسْئَلَةِ وَالْأَجْوَبَةِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ فَذِكُورُ فِي الْمَطُولَاتِ (وَ) الْخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ بَعْدَهَا مُلْكٌ وَإِمَارَةٌ (لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ) السَّلَامُ الْخِلَافَةُ بَعْدِي ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ يَصِيرُ مُلْكًا عَضُوضًا

المسلمين كحرب الجمل وحرب صفين وحرب النهروان فدل ذلك على عدم صحة « وقد »
خلافته والائتمار بتضليل الصحابة وتفسيقهم فاجاب بان ذلك لم يكن عن نزاع في خلافته

بل كان عن خطأ في الاجتهاد فحزب معاوية انكروا عليه بترك القود من قتلة عثمان بل زعموا انه مالا على قتله والمخطئ في الاجتهاد لا يضل ولا يفسق (قوله ولعل المراد ان الخلافة) والاقرب ان يقال حقيقة الخلافة اعني النيابة عن رسول الله في اداء وظائف الدين واقامة حدوده من غير متابعة سلطان الهوى والتوسل بذلك الى جلب الملاذ الدينية

والا عراض التخليعية كما هو شأن الملوك ثلثون سنة (قوله وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى) كما ذهب اليه الامامية والاسماعلية او على الخلق بدليل سمعي وهو مذهب اهل السنة او عقلي وهو مذهب المعتزلة الزيدية واعلم ان الخوارج لم يوجبوا نصب الامام لكن طائفة منهم اوجبوه عند الفسنة وطائفة اخرى عند الامن الا انه لم يعتد بخلافهم لما عرفت من انهم خوارج عما انعقد عليه الاجماع (قوله من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية) فان العرب في زمان الجاهلية كما لم يكن لهم ملة ونحلة يجتمعون على مقالها ويحافظون على مراسمها لم يكن لهم ايضا

وَقَدْ اسْتَشْهَدَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ عَلَى رَأْسِ ثَلَاثِينَ سَنَةً بَعْدَ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَاوِيَةُ وَمَنْ بَعْدَهُ لَا يَكُونُونَ خُلَفَاءَ بَلْ مُلُوكًا وَأُمَرَاءَ وَهَذَا مُشْكِلٌ لِأَنَّ أَهْلَ الْحِلِّ وَالْعَقْدِ مِنَ الْأُمَّةِ قَدْ كَانُوا مُتَّفَقِينَ عَلَى خِلَافَةِ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ وَبَعْضُ الْمُرَوِّاتِ كَعُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ مَثَلًا وَلَعَلَّ الْمُرَادَ أَنَّ الْخِلَافَةَ الْكَامِلَةَ الَّتِي لَا يَشُوبُهَا شَيْءٌ مِنَ الْمَخَالَفَةِ وَمَيْلٍ عَنِ الْمُبَايَعَةِ تَكُونُ ثَلَاثِينَ سَنَةً وَبَعْدَهَا قَدْ تَكُونُ وَقَدْ لَا تَكُونُ ثُمَّ الْاجْمَاعُ عَلَى أَنَّ نَصَبَ الْأَمَامِ وَاجِبٌ وَأَنَّ الْخِلَافَ فِي أَنَّهُ هَلْ يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى أَوْ عَلَى الْخَلْقِ بِدَلِيلٍ سَمْعِيٍّ أَوْ عَقْلِيٍّ وَالْمَذْهَبُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْخَلْقِ سَمْعًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامًا زَمَانَهُ فَقَدْ مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً وَلِأَنَّ الْأُمَّةَ قَدْ جَعَلُوا أَهَمَّ الْمَهْمَاتِ بَعْدَ وَفَاتِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَصَبَ الْأَمَامِ حَتَّى قَدَّمُوهُ عَلَى الدَّفْنِ وَكَذَا بَعْدَ مَوْتِ كُلِّ إِمَامٍ وَلِأَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْوَاجِبَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ (وَالْمُسْلِمُونَ لَا يَدْرُونَ لِمَنْ مِنْ إِمَامٍ لِيَقُومَ بِتَنْفِيزِ أَحْكَامِهِمْ وَإِقَامَةِ حُدُودِهِمْ وَسَدِّ ثُغُورِهِمْ وَتَجْهِيْزِ جُيُوشِهِمْ وَأَخْذِ صَدَقَاتِهِمْ وَقَهْرِ الْمُنْغَلَبَةِ وَالْمُتَلَصِّصَةِ وَقَطَاعِ الطَّرِيقِ وَإِقَامَةِ الْجَمْعِ وَالْأَعْيَادِ وَقَطْعِ الْمُنَازَعَاتِ الْوَاقِعَاتِ بَيْنَ الْعِبَادِ وَقَبُولِ الشَّهَادَاتِ الْقَائِمَةِ عَلَى الْحَقِّ وَتَرْوِيجِ الصَّغَارِ وَالصَّغَائِرِ الَّذِينَ لَا أَوْلِيَاءَ لَهُمْ وَقِسْمَةِ الْغَنَائِمِ وَنَحْوِ ذَلِكَ) مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي لَا يَتَوَلَّاهَا أَحَادُ الْأُمَّةِ

امام مطاع يقوم فيما بينهم بالانصاف والانتصاف ولهذا كانوا كالذباب الشاردة والاسود الضاربة لا يتبع بعضهم على بعض ولا يتعبدون على سنة ولا فرض فن لم يعرف امام زمانه وانه في ظل امانه فكما عاش عيشة جاهلية فقد مات ميتة جاهلية (قوله قد جعلوا اهم المهمات نصب الامام) قال رحمه الله انه لما توفي النبي عليه السلام خطب

ابوبكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمداً فان محمداً قد مات ومن كان يعبد الله محمداً فانه حي لا يموت

لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ينظر في هذا الامر (قوله فان قيل فليكتف بذى شوكة له الرياسة العامة اماماً كان او غيره) يريدان ما ذكرنا من انما يفيد عموم الرياسة الدنياوية واما شمولها لامر الدين على ما هو المعتبر في الامامة فلا (قوله بناء على ان الامام اعم) بان يشترط في الخلافة شرائط مثل ان يكون مجتهداً في الاصول والفروع شجاعاً ذا رأى له بصارة في امر الحرب وترتيب الجيوش وسد الثغور وغيرها ولا يشترط في الامام ذلك (قوله واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل) اذ لم يتفق الامة بعدهم ان يلى امرهم قريشياً بجميع شرائط الامام فيلزم تضليلهم وترك الواجب عليهم وربما جاب

فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذى شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدى الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذى شوكة له الرياسة العامة اماماً كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المتصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكرنا من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الامام فيعصى الامة كلهم ويكون مبدعاً جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضى دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مالم نجد للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهراً) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام (لا تخفي) من اعين الناس خوفاً من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظراً) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال مظالم اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين رضي الله عنهم ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه

رحمه الله بانه انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار «محمداً» قال ههنا بحث وهو انه اذ لم يوجد امام على شرائطه وتابع طائفة من اهل الحل والعقد

قريشياً فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بهاتعرف في مصالح العباد ويقتدر على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك آياتنا بالواجب وهل يجب على ذى الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المنصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه كسائر الرعية

(قوله محمد الباقر) سمي لتبقره في العلم اى توسعه فيه والكاظم من كظم الغيظ اجترعه او بمعنى الكظوم بمعنى السكوت (قوله وسيظهر فيملاء الدنيا) لا انكار عليهم في انه سيظهر المهدي ويملك الامر سبع سنين ويملاء الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً وانه من عترته عليه السلام من ولد فاطمة اجلى الجبهة اقنى الانف يواطئ اسمه اسمه عليه السلام واسم ابنه اسم ابنه عليه السلام لما ورد من الاخبار الدالة على ذلك وانما الانكار عليهم في انه مختلف ممتد عمره امتداداً خارجاً عن المعتاد وانه امام

مُحَمَّدُ الْبَاقِرُ ثُمَّ ابْنُهُ جَعْفَرُ الصَّادِقُ ثُمَّ ابْنُهُ مُوسَى الْكَاطِمُ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيُّ الرِّضَا ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدُ التَّقِيُّ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيُّ النُّقُيُّ ثُمَّ ابْنُهُ الْحَسَنُ الْعَسْكَرِيُّ ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدُ الْقَائِمُ الْمُنْتَظَرُ الْمَهْدِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَقَدْ اخْتَفَى خَوْفاً مِنَ الْأَعْدَاءِ وَسَيَّظَهُرُ فِيمَلَأُ الدُّنْيَا قِسْطاً وَعَدلاً كَمَا مَلَأَتْ جَوْرًا وَظُلْماً وَلَا امْتِنَاعَ فِي طَوْلِ عَمْرِهِ وَامْتِدَادِ أَيَّامِهِ كَعِيسَى وَخُضِرَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَغَيْرُهُمَا وَأَنْتَ خَبِيرٌ بِأَنْ اخْتَفَاءَ الْأَمَامِ وَعَدَمُهُ سِوَاءٍ فِي عَدَمِ حَصُولِ الْأَغْرَاضِ الْمَطْلُوبَةِ مِنْ وَجُودِ الْأَمَامِ وَأَنْ خَوْفَهُ مِنَ الْأَعْدَاءِ لَا يُوجِبُ الْإِخْتِفَاءَ بِحَيْثُ لَا يُوجَدُ مِنْهُ إِلَّا الْأَسْمُ بِلِغَايَةِ الْأَمْرِ أَنْ يُوجِبَ اخْتِفَاءَ دَعْوَى الْأِمَامَةِ كَمَا فِي حَقِّ آبَائِهِ الَّذِينَ كَانُوا ظَاهِرِينَ عَلَى النَّاسِ وَلَا يَدْعُونَ الْأِمَامَةَ وَابْتِغَاءُ النَّاسِ فَسَادُ الزَّمَانِ وَاخْتِلَافُ الْأَرَاءِ وَاسْتِيلَاءُ الظُّلْمَةِ اِحْتِيَاجُ النَّاسِ إِلَى الْأَمَامِ أَشَدُّ وَانْقِيَادُهُمْ لَهُ أَسْهَلُ (وَيَكُونُ مِنْ قُرَيْشٍ وَلَا يَجُوزُ مِنْ غَيْرِهِمْ وَلَا يَخْتَصُ بِنَبِيِّ هَاشِمٍ وَأَوْلَادُ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ) يَعْنِي يَشْتَرِطُ أَنْ يَكُونَ الْأَمَامُ قُرَيْشِيًّا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ وَهَذَا وَإِنْ كَانَ خَبَرًا وَاحِدًا لَكِنْ لَمْ يَرَوْا أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ مُحْتَجًّا بِهِ عَلَى الْأَنْصَارِ لَمْ يَنْكَرْ أَحَدٌ فَصَارَ جَمْعًا عَلَيْهِ لَمْ يَخَالَفَ فِيهِ إِلَّا الْخَوَارِجُ وَبَعْضُ الْمَعْتَزِلَةِ وَلَا يَشْتَرِطُ أَنْ يَكُونَ هَاشِمِيًّا أَوْ عَلَوِيًّا لِمَا ثَبَتَ بِالْأَدْلَاءِ مِنْ خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ مَعَ

زمانه مدة حياته وانه ابن الحسن العسكري (قوله مع عدم القطع بعصمته) يعنى انه قد ثبت باجماع الصحابة امامة ابي بكر مع الاجماع على انه غير واجب العصمة فلو كانت العصمة شرطاً للإمامة لكان الاجماع على امامته اجماعاً على عصمته فكان واجب

العصمة مقطوع الامر بذلك والواقع خلافه وبهذا التقرير سقط ما قيل من انه لا معنى للاجتماع على عدم وجوب العصمة بل حاصله يرجع الى ادعاء الاجماع على عدم اشتراط العصمة وهو عند الخصم ممنوع وما توهم من الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة على ان عدم العلم منا غير مفيد ومن الصحابة ممنوع (قوله وغير المعصوم ظالم) اما لنفسه او لغيره ايضا

(قوله فلا يناله عهد الامامة)

كما هو المراد بالعهد بقرينة

قوله اني جاعلك للناس

اماما قال ومن ذريتي وفيه

منع اذ قد ذهب اكثر

المفسرين الى ان المراد عهد

النبوة (قوله فغير المعصوم

لا يلزم ان يكون ظالما)

اذ ربما يكون مرتكبا

بمعصية غير مسقطه

للعادلة مثل الصغائر

من غير اصرار وكانت

مسقطه وقد تاب عنها

واصلح وعلى التقديرين

فهو غير معصوم اذ العصمة

عندنا عبارة عن ان لا يخلق

الله الذنب في العبد واما

تفسيرها بملكه تمنع عن

النجور فهو لا يستقيم على

اصول اهل السنة لكن

انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا

اسم لا ولا للنضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد

رسول الله عليه السلام فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب

بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب

بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة

بن خزيمه بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد

بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس

وابا طالب ابنا عبد المطلب وابوبكر رضى الله تعالى عنه

قريشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمر بن كعب

بن لؤي وكذا عمر رضى الله تعالى عنه لانه ابن الخطاب

بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قريط بن رزاح

بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي

العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف (ولا يشترط

في الامام ان يكون معصوما) لما مر من الدليل على امامة

ابي بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج

الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط

احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين وغير

المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع فان

الظالم من ارتكب معصية مسقطه للعادلة مع عدم التوبة

والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما

الشارح تسامح في شرح المقاصد توسعة في الجواب فقال غير المعصوم اى من « وحقبة »

ليس له ملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم

من الظلم فليس كل عاص ظالما على الاطلاق ومبناه على ما ذكره ههنا من ان الظلم

ارتكاب معصية مسقطه للعادلة مع عدم التوبة والاصلاح لا على ما توهم من ان الظلم

هو التعدى على الغير اذ لا يخفى فساده (قوله وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى) لا يخفى عليك انه انسب بتفسيرها بالملكية (قوله لا تزيل المحنة) هي ما يمتحن به الانسان كالبلية لما يتلى به اى يختبر هل يصبر ام يتضجر والمراد بها هنا التكليف باعتبار انه يمتحن به العباد كما قال تعالى ليلوكم ايكم احسن عملا (قوله واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد) ربما توهم بأن معنى جعل الامامة شورى بين عدد نصب جميعهم اما ما يتشاورون في الاحكام و يقيمون باتفاقهم حدود الاسلام وهو خلاف المشهور من معنى هذه اللفظة وخلاف ما ذكره من ان جعل الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم (قوله مسلم) اذ ولاية الكافر ناقصة حرا اذ ولاية للعبد ذكر اذا المرأة قاصرة الولاية

وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويترجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للاتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب متمنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان متبأ عليه (ولا يشترط ان يكون افضل من اهل زمانه) لان المساوى في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعده عن اثاره الفتنة ولهذا جعل عمر رضى الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائر هو نصب امامين مستقلين يجب اطاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة) اى مسلما حرا ذكرا قالا بالغا اذا جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحق في عين الناس والنساء ناقصات العقل والدين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور (سائسا) مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونته بأسه وشوخته (قادرا) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم عن الظالم) اذ لا خلاف بهذه الامور يُجَلُّ بالغرض من نصب الامام (ولا ينزل الامام بالفسق) اى بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) اى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الاثمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين

وَالسَّلَفُ كَانُوا يَنْقَادُونَ لَهُمْ وَيُقِيمُونَ الْجَمْعَ وَالْأَعْيَادَ بِأَذْنِهِمْ
وَلَا يَرَوْنَ الْخُرُوجَ عَلَيْهِمْ وَلَا انْصِمَةَ لِبَسْتِ بِشَرِّ طَلَامَامَةِ
ابْتِدَاءُ فَبَقَاءُ أَوَّلَى وَعَنِ الشَّافِعِيِّ أَنَّ الْإِمَامَ يَنْعَزِلُ بِالْفَسَقِ
وَالْجَوْرِ وَكَذَا كُلُّ قَاضٍ وَآمِرٍ وَاصِلِ الْمَسْئَلَةِ أَنَّ الْفَاسِقَ
لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْوَلَايَةِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ لِأَنَّهُ لَا يَنْظَرُ لِنَفْسِهِ
فَكَيْفَ يَنْظَرُ لِغَيْرِهِ وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ هُوَ مِنْ
أَهْلِ الْوَلَايَةِ حَتَّى يَصْحَحَ لِلَّابِ الْفَاسِقُ تَرْوِيحُ ابْنَتِهِ
الصَّغِيرَةِ وَالْمُسْطَوْرُ فِي كُتُبِ الشَّافِعِيَةِ أَنَّ الْقَاضِيَ يَنْعَزِلُ
بِالْفَسَقِ بِخِلَافِ الْإِمَامِ وَالْفَرْقُ أَنَّ فِي انْعِزَالِهِ وَوُجُوبَ
نَصْبِ غَيْرِهِ إِثَارَةُ الْفِتْنَةِ لِلْمَالِ مِنَ الشُّوْكَةِ بِخِلَافِ الْقَاضِي
وَفِي رَوَايَةِ النُّوَادِرِ عَنِ الْعُلَمَاءِ الثَّلَاثَةِ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ قَضَاءُ
الْقَاضِي الْفَاسِقِ وَقَالَ بَعْضُ الْمَشَائِخِ إِذَا قُلِدَ الْفَاسِقُ ابْتِدَاءً
يَصَحُّ وَلَوْ قُلِدَ وَهُوَ عَدْلٌ يَنْعَزِلُ بِالْفَسَقِ لِأَنَّ الْمُقْلِدَ اعْتَمَدَ
عَدَالَتَهُ فَلَمْ يَرْضَ بِقَضَائِهِ بِدُونِهَا وَفِي فِتَاوَى قَاضِيخَانِ
اجْمَعُوا عَلَى أَنَّهُ إِذَا ارْتَشَى لَا يَنْفِذُ قَضَائِهِ فِيمَا ارْتَشَى وَأنه
إِذَا اخَذَ الْقَاضِي الْقَضَاءَ بِالرِّشْوَةِ لَا يَصِيرُ قَاضِيًا وَلَوْ قَضَى
لَا يَنْفِذُ قَضَائِهِ (وَيَجُوزُ الصَّلَاةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ) لِقَوْلِهِ
عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَلَا نَظَرَ لِعِلْمِ الْأَمَةِ
كَانُوا يَصَلُّونَ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَأَهْلِ الْإِسَاءَةِ وَالْبَدْعِ مِنْ غَيْرِ
تَكْبِيرٍ وَمَانَقِلَ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ مِنَ الْمَنَعِ عَنِ الصَّلَاةِ خَلْفَ
الْفَاسِقِ وَالْمُبْتَدِعِ فَحُمِلَ عَلَى الْكَرَاهِيَةِ وَلَا كَلَامَ فِي
كَرَاهِيَةِ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَالْمُبْتَدِعِ فَهَذَا إِذَا لَمْ يُؤْذَ
الْفَسَقُ وَالْبَدْعُ إِلَى حَدِّ الْكُفْرِ وَأَمَّا إِذَا أُدْثِيَ فَلَا كَلَامَ
فِي عَدَمِ الْجَوَازِ ثُمَّ الْمَعْتَزِلَةُ وَأَنْ جَعَلُوا الْفَاسِقَ غَيْرَ مُؤْمِنٍ
لَكِنَّهُمْ يَجُوزُ زَوْنُ الصَّلَاةِ خَلْفَهُ لِمَا أَنَّ شَرْطَ الْإِمَامَةِ عِنْدَهُمْ
عَدَمُ الْكُفْرِ لَا وَجُودُ الْإِيمَانِ بِمَعْنَى التَّصْدِيقِ وَالْإِقْرَارِ
وَالْأَعْمَالِ جَمِيعًا (وَيَصَلِّي عَلَى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ) إِذَا مَاتَ عَلَى
الْإِيمَانِ لِاجْتِمَاعِ وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَدْعُوا الصَّلَاةَ
عَلَى مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِ الْقَبِيلَةِ فَإِنْ قِيلَ أَمْثَالُ هَذِهِ الْمَسَائِلِ
أَنَّمَا هِيَ مِنْ فُرُوعِ الْفَقْهِ فَلَا وَجْهَ لَهَا بِإِرَادَةِهَا فِي أَصُولِ الْكَلَامِ
وَإِنْ أَرَادَ أَنْ يَعْتَقِدَ حَقِيقَةَ ذَلِكَ وَاجِبٌ وَهَذَا مِنَ الْأَصُولِ

ما قلا بالغيا اذ المجنون
والصبي ليسا من اهل
الولاية { قوله والسلف
كانوا ينقادون لهم }
فيكان اجماعا منهم
على صحة امامة اهل الجور
والفسق { قوله فبقاء اولي }
لان الرفع اعسر من الدفع
وفيه ضعف لان عدم
اشتراط العصمة لا يدل
على عدم اشتراط العدالة
كيف وقد صرحوا بانها
شرط اذا الامام متصرف
في رقاب الناس واموالهم
وابضا عنهم والفا سق لا
يؤ من ان يتصرف فيها لا
على وجه الشرع فيضيع
الحقوق { قوله فجميع
مسائل الفقه كذلك } لكن
المنكلم كما عرفت انما يبحث
عن العقائد لا عن كل ما
يجب الاعتقاد بحقيقته

(قوله والامامة) جعلها من مقاصد علم الكلام وان كانت هي ايضا من الفروع عندنا بناء على ان نصب الامام من الافعال الواجبة علينا لما ان السلف الحقوا مباحثها باو اخر

الكتب الكلامية بناء على انه قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والاهواء في حق كبار الصحابة والائمة المهديين فناسب دفع المطاعن عنهم بمباحث الكلام صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ في الدين بسبب الميل الى ما يحكونه ويحسونه ويلحمونه ويسدون بل قد ادرجوها في تعريف الكلام حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمبدأ والمعاد على قانون الاسلام بل هي من مباحث العلم حقيقة على رأى الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى (قوله لا يبلغ مداحدهم ولا نصيفه) المدرج الصاع والنصيف مكيال دون المد ويحى بمعنى النصف ايضا كالعشير بمعنى العشر اى لا يبلغ اجرا نفاق احدكم مثل الاحد من ذهب اجرا نفاق احدكم مدامن

لجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام ومباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ المسائل التي تميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ويكف عن ذكر الصحابة الانخير) لما ورد في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لا تنسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهباً ما بلغ مداحدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث ولقوله عليه السلام الله في اصحابي لا تخذوهم غرضاً من بعدى فمن احبهم فحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن آذاني فقد آذاني ومن آذاني آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الله تعالى ثم في مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسين والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محاميل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضى الله عنها والافبدعة وفسق وبالجملة لم يتقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واعوانه لان غاية امرهم البغى والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن عليهم وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل عن لعن النبي عليه السلام لبعض من اهل القبلة

الطعام ولا نصيفاً منه وذلك بصدق نيتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البؤس والضرر (قوله فحبي ولا تخذوهم غرضاً من بعدى) اى هدفاً ترمونهم بالمنكرات والفواحش (قوله فحبي

احبهم) اى بسبب حبي او متلبسا بحبي وكذا معنى قوله فبغضى (قوله فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره) فلعله كان منافقا هذا اذا كان الملعون معينا واما اذا كان غير معين

فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على من قتل او امر به او اجازة او رضى به والحق ان رضاء يزيد بقتل الحسين رضى الله عنه واستبشاره بذلك واهائته اهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفصيلها آحادا فحقن لا تتوقف في شأنه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام بالجنة) حيث قال عليه السلام ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطحمة في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا يشهد بالجنة لفاطمة والحسين والحسين رضى الله عنهم لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يدكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من اهل الجنة ولا يشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار (ونرى المسح على الخفين في الشفر والحضر) لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل عن ابى طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه السلام ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى ابو بكر رضى الله عنه عن رسول الله عليه السلام انه رخص للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن والمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من اصحاب رسول الله عليه السلام يرون المسح على الخفين فلهمذا قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي ابنى اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في خير التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل من انيس بن مالك عن اهل السنة والجماعة فقال ان نجت الشيخين ولا تطعن في الخنتين وتمسح على الخفين (ولا تخبرم نبيذ التمر) وهو ان يندثر اوزيب في الماء فيجعل في اناء من الخرف فيحدث فيه لذع كاللقع فكاثره عن ذلك رسول الله عليه السلام في بدء الاسلام لما كانت الجرار او انى الخمر رشم لمسح فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة والجماعة خلافا لروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بجرمة قليلة وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة والجماعة (ولا يبلغ الولي درجة الانبياء اصلا) لانهم معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحى ومشاهدة الملائكة مأمورون بتبليغ الاحكام وازداد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فانقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي كفرو ضلال

فقد قيل انه يجوز اللعن عليه كقوله عليه السلام لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة (نعم) والمستوشمة والسرفية ان ذلك ليس بلعن على احد في الحقيقة بل هو نهي عن الفعل الذي رتب

اللعن عليه و بيان لقبه و ايجابه بعد فاعله عن رحمة الله و شفاعته رسوله (قوله نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية) فمنهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير و التكميل بعد الكمال و فوقه

و منهم من مال الى الثاني زعم ابان الولاية عبارة عن العرفان بالله و صفاته و قرب منه زلفي و كرامة عنده و النبوة عبارة عن السفارة بينه و بين عبده و تبليغ احكامه اليه و القيام بخدمة متعلقة لمصلحة العبد و قيل للولاية مراتب متفاوتة و انما التردد بين ولاية النبي و نبوته و الترجيح من جهة ان نبوته متعلقة بمصلحة الوقت و الولاية لا تعلق لها بالوقت و هذا اقرب فان قلت هذا البحث من مقاصد الفن فكان ينبغي ان يورده في مباحث الفن قلت لو سلم فليس جميع المباحث التي اشار اليها بعد الفراغ عن مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكيفية بل غايته انها ليست من مهماته و معظم مقاصده و سيتلى عليك نبذ من المسائل من هذا الجنس فلا تغفل (قوله عصمه منها) اي حفظه اما بان لا يخلق فيه الذنب او يوفقه للتوبة و الاصلاح على ان عدم لحوق ضرر الذنب بان يغفره بفضل رحته لا يستلزم سقوط

نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي عليه السلام متصف بالمرتبتين و انه افضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد) مادام عاقلا بالغاً (الى حيث يسقط عنه الامر و النهي) لعموم الخطابات الواردة في التكليف و اجاج المجتهدين على ذلك و ذهب بعض المباهجين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة و صفاء قلبه و اختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر و النهي و لا يدخله الله تعالى النار بار تكاب الكبار و بعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة و يكون عباداته المتفكر و هذا كفر و ضلال فان اكل الناس في المحبة و الايمان هم الانبياء خصوصاً حبيب الله تعالى مع ان التكليف في حقهم اتم و اكل و اما قوله عليه السلام اذا احب الله تعالى عبد لم يضربه ذنب فعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (و النصوص) من الكتاب و السنة تحمل على ظواهرها مالم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشير ظواهرها بالجهة و الجسمية و نحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص بل من التشابه لا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر و المفسر و المحكم بل ما يعتم اقسام النظم على ماهو المتعارف (و العدول عنها) اي عن الظواهر (الى معان يدعيها اهل الباطن) و هم الملاحدة و سموها الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم و قصدهم بذلك نفى الشرعية بالكيفية (الحاد) اي ميل و عدول عن الاسلام و اتصال و اتصاف (بكفر) لكونه تكديماً للنبي عليه السلام فيما علم بحبته بالضرورة و اما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص محمولة على ظواهرها و مع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها و بين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان و محض العرفان (و رد النصوص) بان ينكر الاحكام التي دلت عليها

التكليف عنه كما في المذنب المغفور (قوله المراد بالنص ليس ما يقابل الظاهر) اللفظ

إذا ظهر منه المراد يسمى ظاهراً بالنسبة إليه في اصطلاح اصول الفقه وان تأيد ذلك بشهادة السوق يسمى نصافان انضم الى ذلك ما يدفع احتمال التأويل والتخصيص يسمى مفسرا وان لحقه ما يدفع احتمال النسخ يسمى محكما واذا لم يظهر فان كان ذلك

لعارض يسمى خفيا وان كان لنفس اللفظ فان كان مما يدرك عقلا يسمى مشكلا ونقلا يسمى مجملا وان لم يدرك اصلا يسمى متشابهيا وكل من هذه الاقسام يقابل ما يمازائه على الترتيب والمراد من النصوص ههنا الفاظ القرآن والحديث والمراد من ظواهرها ما يدل بحسب الاوضاع اللغوية على الاستعمال الشائع وهذا لا ينافي خفياً المراد بوجه ما (قوله النصوص القطعية من الكتاب والسنة) المتواترة من المحكم والمفسر منهما وأما الظاهر والنص فيضلل منكرهما ولا يكفر اذ لا يفيدان اكثر من الظمانينة على الاصح (قوله كثر الاجساد) فان محكم التنزيل ناطق به وكذا دل الحديث عليه بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار ذلك من ضروريات الدين فانكاره

النصوص القطعية من الكتاب والسنة كثر الاجساد مثلاً (كُفِّرَ) لكونه تكذيباً صريحاً لله ورَسُولِهِ فَن قَذَفَ عَائِشَةُ بِالزَّنا كُفِّرَ (واستحلال المعصية) صغيرة كانت او كبيرة (كُفِّرَ) اذا ثَبَتَ كونها معصية بدليل قطعي وقد عُلِمَ ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كُفْرٌ والاستهزاء على الشريعة كُفْرٌ) لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى والواقعات من انه اذا اعتقد الحرام حلالاً فان كان حرمة لعينه وقد ثبت بدليل قطعي بكُفْرٍ والا فلا بان كان حرمة لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراماً وقد عُلِمَ في دين النبي عليه السلام تحريمه كمنكاح ذى المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافِرٌ وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسقٌ ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كُفْرٌ اما لو قال حرام هذا حلال لترويح السليمة او بحكم الجهل فلا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراماً او لا يكون صوم رمضان فرضاً لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا او قتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطء امراته الحائض يكفر وفي النواذر

مكابرة محضة وتكذيب للدين صريح وتأويل النصوص الدالة عليه بالامور « عن »
الراجعة الى الحشر النفساني بهت صرف وافك صراح (قوله لما يشق عليه لا يكفر) لان
حرمة الخمر تابعة لمصلحة الوقت وصوم

رمضان امر تعبدى فعدمها لا ينافى الحكمة كما فى الامم السابقة (قوله وعن محمد انه لا يكفر هو الصحيح) ولعل هذا مبنى على الخلاف فى ان من استحل حراما لغيره هل يكفر أم لا فان حرمة وطء الحائض لمجاوره اعنى الاذى (قوله وفى استحلال اللواطه بأمراته لا يكفر على الاصح) لانه مجتهد فيه (قوله وكذا لو أمر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره بكفر) لانه

عن محمد رحمه الله انه لا يكفر هو الصحيح وفى استحلال اللواطه بأمراته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بأمر من أوامره او أنكر وعده او وعده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا بمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسئلونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالسوايد يكفرون جميعا وكذا لو أمر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره بكفر وكذا لو أفتى لامراة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير الطهارة متعمدا يكفر وأن وافق ذلك القبلة وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافا لاعتقاده الى غير ذلك من الفروع (واليأس من الله تعالى كفر) لانه لا يئس من روح الله الا القوم الكافرون (والامن من الله كفر) اذ لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون فى النار يأمن من الله تعالى وبأن المطيع يكون فى الجنة آمن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلة كافر أمطيعا كان او عاصيا لانه إما آمن او يئس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر أحد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيايس ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا يئس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصي وبهذا يظن الجواب عما قيل ان المعتزلى اذا ارتكب الكبيرة لزم ان يصير كافرا ليايسه من رحمة الله تعالى ولا اعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لاننا لانم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال بوجوب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق الله القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل الله على محمد وآل الكاهن هو الذى يخبر عن الكواكب فى مستقبل الزمان ويدعى معرفة الأسرار ومطالعة علم الغيب وكان فى العرب كهنة يدعون معرفة الامور

رضى بالكفر والرضى بالكفر سواء كان بكفر نفسه او بكفر غيره كفر (قواله والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من اهل القبلة) اى من توجه قبلتنا وصلى صلاتنا ثم انه لا كلام فيما ذكره من الاشكال الا ان الظاهر ان القائل با كفار من قال بامثاله لا يقول بتلك القاعدة يفصح عن ذلك كلام المواقف حيث مهد تلك القاعدة لجمهور المتكلمين والفقهاء واثبتها بدلائلها ثم اورد مقالها مخالفها وفصل المواضع التى كفر فيها بعضهم بعضها واجاب عنها

محافظة على تلك القاعدة
(قوله ففهم من يزعم ان
له ربيا من الجن وتابعة)
يقال لفلان ربي من الجن
على فعيل اي مس ولفلان
تابعة اي قرين من الجن يتبعه
والتاء للقل ويصدقهم
ماروى انه عليه السلام سئل
عن الكهان فقال ليسوا
بشيء فتولوا بارسول الله
فانهم يحدثون احياانا
بالشيء يكون حقا فقال عليه
السلام تلك الكلمة من الحق
يخطفها الجن فقرأها
في اذن وليه نقر الدجاجة
فيخلطون فيها اكثر
من مائة كذبة (قوله
من ان الشبهة ترادف
الوجود) يريد اويلازمه
(قوله مبنى على تفسير
لفظ الشيء بانه الموجود)
كما ذهب اليه الاشاعرة
او المعلوم كما ذهب اليه
الجاحظ ومعتزلة بصرة
او ما يصح ان يعلم ويخبر
عنه على ما وقع في كلام
جار الله ونقل مثله
عن سيديويه وبعضهم
جعلوا اسما للجسم

ففهم من كان يزعم ان له ربيا من الجن وتابعة يلقي اليه الاخبار
ومنهم من كان يدعي انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمجتم
اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم
بالغيب امر تقرب به الله سبحانه وتعالى لاسيما اليه
للعباد الا باعلام منه او بالهام بطريق المعجزة او الكرامة
او الارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك
منه ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية
هالة القمر يكون مطرا مدعيا علم الغيب لابلامة كفر
(والمعدوم ليس بشيء) ان اريد بالشيء الثابت المحقق
على ما ذهب اليه المحققون من ان الشبهة ترادف
الوجود والشبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم
ضروري لم يترفع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم
الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يستمى
شيئا فهو بحث لغوي مبنى على تفسير الشيء بانه الموجود
او المعلوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالرجع الى النقل
وتتبع موارد الاستعمال (وفي دعاء الاحياء للاموات
وصدقهم) اي صدقة الاحياء (عنهم) اي عن
الاموات (نفع لهم) اي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا
بأن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء
يجزئ بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح
من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنائز وقد
توارثه السلف فان لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له
معنى وقال صلى الله عليه وسلم • ما من ميت يصلي عليه
أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا
فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يارسول الله ان ام سعد
ماتت فأتى الصدقة افضل فقال عليه السلام الماء فحفر
يثرأ وقال هذيه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء برؤس البلاء
والصدقة تطفي غضب الرب وقال عليه السلام
ان العالم والمتعلم اذا مرأ على قرية فإن الله تعالى

وبعضهم للقديم وبعضهم للحادث (قوله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوماً) فاذا كان مجرد المرور نافعاً فالتضرع والابتهال اولى بان يكون نافعاً على انه لا قائل

بالفصل (قوله وهذه اجابة) فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى من غير ان يترتب هذا على دعائه قلت يا بابه عدم ترتبه على دعائه قوله تعالى رب انظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم (قوله قال حذيفة) هي في الاصل تصغير حذفة واحدة الحذف وهي غنم سود صغار من غنم الحجاز واسيد فعيل من اسد الرجل بالكسر صار كالاسد في اخلاقه وغفار بكسر الغين المعجمة ابوقيلة من كنانة فيهم قال رسول الله غفار غفر الله لها واسلم سالها الله وعصية عصت الله ورسوله (قوله فذكر الدخان) عن حذيفة

يَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ مَقْبَرَةِ تِلْكَ الْقَرْيَةِ اَرْبَعِينَ يَوْمًا وَالْاَحَادِيثُ وَالْاَخْبَارُ وَالْاَثَارُ فِي هَذَا الْبَابِ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصَى (وَاللَّهُ تَعَالَى يُحِبُّ الدَّعَوَاتِ وَيَقْضِي الْخَاجَاتِ) لِقَوْلِهِ تَعَالَى * ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ * وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُسْتَجَابُ دُعَاءُ الْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بِأَنْفِهِ أَوْ قِطْعَةٍ رَحِمَ مَا لَمْ يُسْتَجْمَلْ وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ رَبَّكُمْ حَيٌّ كَرِيمٌ يَسْتَجِيبُ مِنْ عَبْدِهِ إِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَيْهِ أَنْ يَرُدَّهُمَا صِفْرًا وَعَلِمَ أَنَّ الْعَمْدَةَ فِي ذَلِكَ صَدَقُ النِّيَّةِ وَخُلُوصُ الطَّوَيَّةِ وَحُضُورُ الْقَلْبِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ادْعُوا اللَّهَ تَعَالَى وَأَنْتُمْ مُوقِنُونَ بِالْإِجَابَةِ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَسْتَجِيبُ الدُّعَاءَ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَهُ وَاخْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِي أَنَّهُ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ يُسْتَجَابُ دُعَاءُ الْكَافِرِ فَنَعَهُ الْجُمْهُورُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى * وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ * وَلَا تَعَالَى لَيْدَعُو اللَّهَ لَا تَعْلَمُ لَانَّهُ لَا يَعْرِفُهُ لَانَّهُ وَأَنْ أَقْرَبَهُ فَلَا وَصْفَهُ بِمَا يَلِيقُ بِهِ فَقَدْ نَقَضَ إِقْرَارَهُ وَمَارُوعَى فِي الْحَدِيثِ مِنْ أَنَّ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ وَأَنْ كَانَ كَافِرًا يُسْتَجَابُ فَمَحْمُولٌ عَلَى كُفْرَانِ النِّعَةِ وَجَوَازِهِ بَعْضُهُمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ إِبْلِيسَ * رَبِّ انْظُرْ نِي إِلَى يَوْمٍ يَبْعَثُونَ * فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى * إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ * وَهَذِهِ إِجَابَةٌ وَإِلَيْهِ ذَهَبَ أَبُو الْقَاسِمِ الْحَكِيمُ وَابُو نَصْرِ الدُّبُوسِيُّ وَقَالَ الصِّدْرُ الشَّهِيدُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَبِهِ يُفْتَى (وَمَا أَخْبَرَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ) أَيِ عِلَامَاتِهَا (مِنْ خُرُوجِ الدَّجَالِ وَدَابَّةِ الْأَرْضِ وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ وَتُرُوجِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ وَطُلُوعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا فَهُوَ حَقٌّ) لِأَنَّهَا أُمُورٌ مِمَّا كُنْتُ أَخْبَرُ بِهَا الصَّادِقَ قَالَ حَذِيفَةُ بْنُ أَسِيدٍ الْغِفَارِيُّ أَطْلَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْنَا وَنَحْنُ نَذْكُرُ فَقَالَ مَا نَذْكُرُونَ قُلْنَا نَذْكُرُ السَّاعَةَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّهَا لَنْ تَقُومَ حَتَّى تَرَوْا قَبْلَهَا عَشْرَ آيَاتٍ فَذَكَرَ الدُّخَانَ

انه قال يا رسول الله وما الدخان فتلا قوله فارقب يوم تأتي السماء بدخان مبين يغشى الناس وقال يملأ ما بين المشرق والمغرب يملك اربعين يوماً وليلة اما المؤمن فيصديه كهيفة الزكام

واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من مخزئيه واذنيه وعن دبره وعن على رضى الله عنه يدخل في اسماع الكفرة حتى يكون رأس احدهم كالرأس الحنيد ويكون الارض كلها كبيت وقد فيه ليس فيه حصاص (قوله والدجال) قد ورد في الروايات انه رجل جسيم قصيرا فحج احمر اعور شاب جفال الشعر جعد قلط كان عينه غنية طائفة مكتوب بين عينيه (ك ف ر) يقرؤه كل مؤمن قارى وغير قارى يخرج من ارض بالشرق يقال خراسان يتبعه اقوام كأن وجوههم المجان المطرقة ويتبعه من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالة يمكث في الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كشهرو يوم كجمعة وسائر ايامه كسائر الايام ثم ينزل عيسى عليه السلام فيطلبه حتى يدركه باب لدفيقتله (قوله والدابة) قيل هو رجل والاكثر على انها دابة لها اربع قوائم روى ان لها رأس ثور وعين خنزير واذن فيل ولون نمر وصدرا سد وخالصة هرة وقرن ابل وقوائم بعيرين كل مفصلين اثنا عشر ذراعا وفي

الحديث ان طولها سبعون ذراعا وعن ابي هريرة ان فيها من كل لون وما بين قريها فرسخ للراكب وفي الحديث انها يخرج من صفاول ما يدور أسماذات وبر ورش لا يدر كها طالب ولا يفوتها هارب (قوله وطلوع الشمس من مغربها) عن ابي ذر قال

وَالدَّجَالُ وَالِدَابَةُ وَطُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا وَزُلُوعُ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ وَيَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَثَلَاثَةُ خُسُوفٍ خُسُوفٌ فِي الْمَشْرِقِ وَخُسُوفٌ فِي الْمَغْرِبِ وَخُسُوفٌ بِحَزْرَةِ الْعَرَبِ وَآخِرُ ذَلِكَ نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْيَمَنِ تَطْرُدُ النَّاسَ إِلَى مُحَشَرِهِمْ وَالْأَحَادِيثُ الصَّحَاحُ فِي هَذِهِ الْأَشْرَاطِ كَثِيرَةٌ جَدًّا وَقَدْ رَوَى الْحَادِثُ وَأَنَارَ فِي تَفَاصِيلِهَا وَكَيْفِيَّاتِهَا فَلْيُطْلَبْ مِنْ كُتُبِ التَّفْسِيرِ وَالسِّيَرِ وَالتَّوَارِيخِ (وَالْمَجْنَهْد) فِي الْعُقُلِيَّاتِ وَالشَّرْعِيَّاتِ الْأَصْلِيَّةِ وَالْفَرْعِيَّةِ (قَدْ يَخْطِئُ وَقَدْ يَصِيبُ) وَذَهَبَ

رسول الله حين غربت الشمس أتدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله « بعض » اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد ولا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن ويقال لها ارجع من حيث جئت قطلع من مغربها فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها فان مستقرها تحت العرش (قوله ونزول عيسى ابن مريم) وفي الحديث انه ينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طأطأ رأسه قطر واذا رفعه تحدر منه جان كالؤلؤ فلا يدخل لكافر يحدرج نفسه الامات ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه (قوله ويأجوج ومأجوج) هما من ولد يافث وعن رسول الله في صفتهم لا يموت احد منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد حملوا السلاح قبل هم صنفان طوال مفرطوا الطول وقصار مفرطوا القصير وروى انهم يأتون البحر فيشربون ماءه ويأكلون دوابه ثم يأكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم من الناس ولا يقدر ان يأثوا مكة ولا المدينة وبيت المقدس ثم يبعث الله نغفا في افقائهم فيدخل في آذانهم فيموتون (قوله خسف بالشرق) في الصحاح يقال خسف الله به الارض خسيفا اي غاب به فيها (قوله وآخر

ذلك نار تخرج) هي غير النار التي ذكرها عليه السلام حيث قال اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وعنه عليه السلام ان اول الآيات خروج جبال طلع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وأيتهما كانت قبل صاحبتها فالأخرى على أثرها قريباً (قوله فذهب الى كل احتمال جماعة) قال رحمه الله في التلويح فحصل أربعة

مذاهب * الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأى المجتهد واليه ذهب جماعة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما حق * الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه والعثور عليه كالعثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من المتكلمين والفقهاء والمتكلمين * الثالث ان الحكم معين عليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق الثواب وان حكم القاضي بالخطأ هل يتقضى * الرابع ما فصله في هذا الكتاب (قوله لما كان تخصيص

بعض الاشاعة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهدين وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وحينئذ اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والخيار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجدته المجتهد اصاب وان فقهه اخطأ والمجتهد غير مكلف بأصابعه لغموضه وخفايه فلذلك كان المخطئ معذوراً بل مأجوراً فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بأثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداءً وانتهاءً اى بالنظر الى الدليل والحكم جميعاً واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور وانتهاءً فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وأن اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجماً بشرائطه واركانه فأتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ من وجوه الاول قوله تعالى * ففهمناها سليمان * والضمير للحكومة والقبائل ولو كان كل من الاجتهادين صواباً لما كان تخصيص سليمان وفهمه بالذكر جهة لأن كلامهما

سليمان وفهمه بالذكر جهة) فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور دلالة كلية لكنه يدل عليه في هذا الموضع بمعونة المقام كما لا يخفى على من له معرفة باقنين الكلام ومبنى هذا الاستدلال على جواز الاجتهاد على الانبياء وجواز الخطأ عليهم فيه وقد

أقيم الدلالة على ذلك في موضعه بل يدل عليه هذه الآية ايضا فان حكم داود عليه السلام لو لم يكن باجتهاده بل بالوحي لما جاز اعتراض سليمان ولما جاز رجوع داود الى ما رآه وقصته مشهورة وقد اجيب بان المعنى فقهنا سليمان الحكومة التي هي احق وافضل وانما اعترض على ابيه بناء على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم ولهذا قال غير

هذا ارفق بالفريقين ومما يدل عليه قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه لو لم يكن اجتهاده في هذه الحادثة حكما وعلما لما كان لهذا الكلام في هذا المقام معنى ولا يخفى انه لا يتم على من قال باستواء الحكمين (قوله ان القياس مظهر لاثبت) رد عليه بان القياس عند الخصم مثبت لاثبت الاجتهادى قد ثبت بغير القياس من الادلة الظنية كفهوم الشرط والصفة ولادلالة على وحدة الحق فيه (قوله فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين) لان المجتهد عامل بمعنى النص او بفهومه فيكون الحكم المجتهد فيه

قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه * الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وحديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان اصبحت فنى الله والا فنى ومن الشيطان وقد اشتهر بخطئة الصحابة رضى الله عنهم بعضهم بعضا في الاجتهاديات * الثالث ان القياس مظهر للحكم لاثبت له فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحدا لا غير * الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح (ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة) اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلو جوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لا دم عليه السلام

عاما للاشخاص فعند اختلاف الاجتهادين يلزم ما ذكره ومبنى هذا الدليل على «على» ان القياس مظهر وان الحق في الاحكام الثابتة بالنصوص بالماخذ المختلف فيها واحد وشئ منهما غير مسلم عند الخصم (قوله بل بالضرورة) اى الدينية والافدهوى الضرورة العقلية في الافضية بمعنى كثرة الثواب لاصحيا عند من يرى الثواب مجرد فضل

من الله مما لا يكاد يوجه بل لا يتصور معرفة ذلك بالنظر العقلي الصرف ايضا (قوله على وجه التعظيم والتكريم) قيد به ثم تصدى لاثباته بالدليل دفعا لما قيل من ان امرهم بسجوده لا يدل على تفضيله عليهم اذ لعله لم يكن لتعظيم بل ابتلاء للملائكة ليميز المطيع من العاصي اذ لم يكن السجود في عرفهم غاية في التواضع والخدمة بل بمنزلة السلام في عرفنا فان دلالة امثال ذلك دلالة عريضة يختلف باختلاف العرف والعادة ويحتمل ان يكون سجودهم لله تعالى وادم بمثابة القبلة فدفع هذه الاحتمالات بان قوله كرمتم يدل على انه اسجد تكريما اذ لم يسبق ما يدل على هذه التكرمة سوى

الامر بالسجود فيكون تفضيلا له عليهم (قوله الثاني ان كل واحد من اهل اللسان اه) فانه تعالى لما قال للملائكة على صورة المشاورة اني جاعل في الارض خليفة تأملوا في حال آدم فلم يقفوا على وجه الحكمة في استخلافه ولم يردوا الامر الى علمه وقضائه فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويفسك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك تعجبا من استخلاف المفضول مكان الفاضل واستبدال اهل الطاعة باهل

على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية اَرَأَيْتَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ وَاَنَا خَيْرُ مَنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ * ومقتضى الحكمة الامر الاذنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى * وعلم آدم الاسماء كلها * ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى * ان الله اصطفى آدم ونوحا و آل ابراهيم وآل عمران على العالمين * والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فيبقى معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفا في ان هذه المسئلة ظنية يكتفي فيها بالدلة الظنية الرابع ان الانسان قد يحصل الكمالات والفضائل العلية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة من اكتساب الكمالات

المعصية مع احاطة علمه وكمال حكمته تعالى فالله سبحانه علم آدم الاسماء كلها ارادة تفضيله عليهم واعلام وجه الحكمة في فعله ثم عرض التسميات على الملائكة فقال انبؤني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لاحكمة في استخلاف آدم فلما عجزوا عن الجواب وقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا قال يا ادم انبئهم باسمائهم فبهتوا وتبهموا بخطائهم وعلموا ان الخير ما اختاره الله وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء فدل الآية على فضله عليهم اجمعين فيكون جميع الانبياء افضل من جميعهم اذ لا قائل بالفصل (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة)

يريدان المراد بآل ابراهيم اسمعيل واسحق واولادهما ويدخل فيه نبينا عليه السلام وبآل عمران موسى وهرون ابنا عمران بن بصهر او عيسى ومريم بنت عمران بن ماثان والعالمين عام لاجتناس ماسوى الله تعالى فدل الآية بظاهرها على تفضيل آل ابراهيم وفيهم عوام البشر على العالمين ومنهم رسل الملائكة وقد خص من الآية بالاجاع تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة فبقيت معمولة فيما سوى ذلك والعام اذا خص منه البعض يفيد الظن فيما عداه والظن كاف لغرضنا اذ لا ندعى في هذه المسئلة ازيد من الظن اذ لا قاطع فيه لانفيا ولا اثباتا وهذا هو المراد من كون المسئلة ظنية والا فلا كلام في انها

ولاشك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادئ الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالة بالكوائن ماضيا وآتيا من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على اصول الفلاسفة دون الاسلامية الثانى ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى * علمه شديد القوى * وقوله تعالى * نزل به الروح الامين * ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اُطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود اولان وجودهم اخفى فالإيمان بهم اقوى

من الاصول الاعتقادية والمسائل العلية والاكتفاء بالظن والتخمين ليس الا للعجز عن القطع واليقين ثم المذكور في شرح المقاصد انه خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء وقيل خص من العالمين رسل الملائكة والوجه هو الاول اذ لا فضل لجميع آل ابراهيم وآل عمران عليهما ما عدا رسل الملائكة وهو ظاهر (قوله ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل لا يقال عبادة الملائكة

اكثر وادوم اذ هم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به « وبالتقديم » قوام العمل ويرجى قبوله فيهم اصدق وبقينهم اقوى لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة وهم من البشر اتقى وعملهم ازكى لانقول قد ثبت بالحديث ان افضل الاعمال اجزها والترجيح بالدوام والكثرة غير مفيد لان كثرة الثواب ليست بكثرة العمل الا يرى ان كلمة الشهادة يترتب عليها من الثواب ما لا يترتب على ما يزيد عليها من الطاعات اضعافا مضاعفة وباقي الصفات كونها اقوى وازيد في الملائكة غير مسلم وما ذكر في بيانه لا يفيد بالنسبة الى الانبياء على ان الايمان بالغيب افضل (قوله والجواب ان مبنى ذلك على اصول الفلسفة

دون الالامية) فان الملائكة عندنا ليست من قبيل المجردات بل من قبيل الاجسام وكون كمالهم بالفعل ايضا بمعنى انه ليس لهم كمال متوقع ممنوع عندنا

وايضا علمهم بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلم وباقي المقدمات مسلمة عندنا ايضا وان اختلف المأخذ لكنها لا تفيد الافضلية بمعنى كثرة الثواب بل لو فرض تمام جميع المقدمات لا يفيدها ايضا بل نقول جميع الادلة المذكورة فيما بعد لو فرض صحتها وتامها لا تدل الاعلى كثرة فضائلهم وكمالهم لاعلى كثرة ثوابهم عند الله كما هو المطلوب الذي يجتهد في اثباته وفقنا الله الفوز بهذا المرام . كما وفقنا لاختتام الكلام * ثم الحمد حق الحمد * لمن له حق الحمد * والشكر جل الشكر

وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى * لن يستنكف المسيح ان يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون * فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس في مثله الترقى من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عليه السلام وغيره من الانبياء والجواب عنه ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابنه لانه مجرد لأب له وقال الله تعالى * وابرى الاكه والابرص واحي الموتى * بخلاف سائر العباد من بنى آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هوا على منه في هذا المعنى وهم الملائكة المقربون الذين لا اب لهم ولا ام لهم ويقدررون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكه والابرص واحياء الموتى فالترقى والعلو انما هو في امر التجرد

واظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف

والكمال و لادالة على افضلية

الملائكة والله اعلم بالصواب

واليه المرجع

والمآب

م

لمن له كل الشكر * والصلاة اطراء لمن افلح من اطراء * على محمد

خير البرية * وعلى متبعيه على الملة الحنيفة * السمحة

البضاء النقية * تمت، بعون الله

تعالى *

﴿ نحمد الله على ما وقفنا لانعام طبع هذا الشرح المئين * المتداول بين علماء ﴾
 ﴿ الدين الميين * للعلامة الثاني * سعد الملة والدين الثفتازانى * على ﴾
 ﴿ من العقائد النسفية * فى اصول الملة الخنيفية * مرتبا فى هوامشه حاشية ﴾
 ﴿ المولى مصلح الدين الكستلى * بترتيب بديع بهى * وذلك فى زمن ﴾
 ﴿ مؤيد عقائد اهل السنة والاجاد * اعنى به السلطان ابن السلطان السلطان ﴾
 ﴿ الغاوى (عبد الحميد) خان ثانى * لا زالت رياض دولته ﴾
 ﴿ محفوظة بأزهار المعارف والعلوم * وما برحت رايات ﴾
 ﴿ شوكنه محفوظة بعتاية الملك الحى القيوم * ﴾
 ﴿ فى اواسط جادى الاخرى من سنة ثمان ﴾
 ﴿ وثلثمائة والف * من هجرة ﴾
 ﴿ من له العز والشرف ﴾

﴿ ويتلوه بلطف ربنا المتعالى * اتمام طبع حاشية الخيالى ﴾
 ﴿ محفوظة بالهوامش والحوامى * بحاشية المولى البهشتى ﴾

حاشية المولى المحقق والاملى المدقق احمد بن موسى الشهير
بخيالى على شرح العقائد للعلامة الثانى سعد الملة والدين
التفتازانى

وبهامشها حاشية الفاضل الشيخ رمضان بن عبد المحسن
المعروف بهشتى المتوفى سنة ٩٧٩ نىع وسبعين وتسعمائة

حاشیة بهشتی علی الخیالی

الحمد لله المتكلم بالكلام * وعلى رسوله الصلاة والسلام * وعلى اله وصحبه على الدوام *
(وبعد) فبقول اضعف عباد الله القوى * رمضان بن محسن الويزوى * افازهما الله
بنضله الجسام * يوم يؤخذ بالواصي والاقدام * ان ذخيرة يومى وغدى * ومكان روجى
من جسدى * اخى وقرّة عبنى ابراهيم * اكرمه الله بالنعيم المقيم * لما أخذنى قراءة هذه
الخواشى * التى فاقت من بين اعزة الغواشى * جادبت القريحة اثناء التعليم * بفرايد
حسان تزيه عن التّليم * فجمعت ما وجدته من النّكات * ونفيت منها ما لا تليق بالاثبات
ونظرت فى الخواشى الكستلية * التى هى كهكاهة الآثار العليّة * فأذركته فى منتهيه
بالوثيق * من غير جبن من زئيره المهيب * فجاء كئيباً يئراً كالصّباح * مثل نوره كشكاة
فيهما مضباح * بالهام من الغنى * هديّة منى لكل طالب ذكى * لكنه بعد شروعى فى بذل
المجهود * وقبل وصولى الى آخر المقصود * ترّحلّ الرحوم الى فضاء القديس * اللهم
وطّنه فى رياض الانيس (شعر) ان باز المراد طاروق * بات بالى رمية الاحزان * هو قد
فاز بالمنى وأنا * حائر فى منتهى الخسران * وكان منتهى الاستعداد * فهذا امر تنقطع
دونه الاكباد * وتاريخ اقباله على الله الكريم * قل سلام قولاً من رب رحيم * فغاية
المنى من ناظرى هذا الكتاب * ان لا يحرموه دعاءهم المستجاب * وانا لا ارجو بالوقوع
فى هذا الامر العسير * عطية سلطان ولا مطية وزير * بل المأمول من الله احسن
القبول * وهو نعم المأمول ونعم المستول * وهانا اخوض فى المراد * طالباً من الله الرشده
والسّداد * (قال) نخبه افاض الانام * احسن الله اكرامه فى دار السلام (اما بعد الحمد
لستأهله) قال فى الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا تقول مستأهل لكن ذكر عبارة
المستأهل فى الكشاف فى اوائل سورة البقرة والعامل فى الظرف اماً قسماً من القياسية

الزَّيْتُ وَالزَّيْتُ صَوَّتَ الْهَمْزُ مِنْ صَدْرِهِ ٢٢

مجلس الشورى

العبية : هي قنصلية بحسب الرتبة : الاربعة : ١٠

مہربانہ دعا کرتا ہوں کہ تم کو جو سزا دی گئی ہو وہ سزا جلد سے جلد قبول ہو اور تم کو جلد سے جلد عفو و مغفرت کی رحمت نصیب ہو۔ آمین

بطريق النيابة (قوله سيد الخ) اما فَعِيلٌ او فَعِيلٌ لكن على الاول التصرف الصرفى بلا قياس (قوله وصحبه الخ) جمع صاحب كركب وراكب (قوله فدونك ايها السارى هذا النبراس الخ) فدونك جواب لا ما بمعنى خذوا السارى السائر بالليل من السرى بالضم والنبراس المصباح وهو نصب على انه مفعول دونك شبه كتابه بالمصباح في ازالة الظلام المطلق لوجودها في ضمن كل من ازالنى ظلام الجهل وظلام الليل فاستعار اسمه له بقرينة حالبة والمعنى ايها السائر في ليالى الطلب خذ هذا الكتاب الشبيه بالمصباح حتى يحصل مطلوبك (قوله كتاب فيه نور وهدى للناس الخ) كتاب خبر مبتدأ محذوف كما هو الظاهر والظرف رافع لما بعده لاعتماده على الموصوف وهدى بمعنى هداية (قوله الى المكامن الخ) المكامن جمع مكمن والمراد مواضع

اختفاء المعانى ومن تبعية والظرفية حال من المكامن اى كاشة من اجزاء الشرح (قوله امليته او ان الدعة) الاملاء الكتابة واوان كالزمان لفظا ومعنى والدعة بالفتح الراحة (قوله عن فتور) هو الضعف والانكسار (قوله سالكا) حال من فاعل امليت والايجاز اداء المراد بلفظ من الاقتصاد والجادة بالتشديد معظم

خيالى

بسم الله الرحمن الرحيم

اَمَّا بَعْدُ الْحَمْدُ لِمُسْتَأْهِلِهِ * وَالضَّلُوعُ عَلَى سَيِّدِ رُسُلِهِ * وَآلِهِ
وَصَحْبِهِ مَوْضِعِي سُبُلِهِ * فَدُونُكَ أَيُّهَا السَّارِي هَذَا النَّبْرَاسُ *
كِتَابٌ فِيهِ نُورٌ وَهُدًى لِلنَّاسِ * يُرْشِدُكَ إِلَى الْمَكَامِنِ الْخَفِيَّةِ
* مِنْ شَرَحِ الْعَقَائِدِ النَّسَفِيَّةِ * أَمَلِيَّتُهُ أَوْ أَنْ الدَّعَةِ *
وَالِاسْتِرَاحَةِ عَنْ فَتُورِ الْمَطَالَعَةِ * سَالِكًا فِيهِ جَادَّةُ
الْإِبْجَازِ * مِنْ غَيْرِ تَعْمِيَةٍ وَالْغَايِ * وَحِينَ مَا حَتَّ حَوْلَ
تَحْسِينِهِ * وَرَمَتْ تَزْيِينَ شَيْئِهِ وَسِينِهِ * أَلْحَقَّتْهُ إِلَى خِزَانَةِ
مَنْ لَا مِثْلَ لَهُ فِي الْعُلَى * وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى * أَلِصَّاحِبِ
الْأَعْظَمِ * وَالِدُ الدُّسْتُورِ الْمُعْظَمِ بَابُهُ كَعْبَةُ الْحَاجَاتِ

الطريق و اضافتها بانية (قوله من غير تعمية والغايز) وهما بمعنى واحد وهو سوق الكلام في غاية الاستتار والظرفية حال من ضمير سالكا او من الجادة فافهم (قوله ما حت) ماصدريه والحووم بالفتح والحوومان الدوران حول الشيء (قوله ورمت) الروم بالفتح الطلب (قوله شينه وسينه) قيل الشين المسائل المتخلية بالدلائل والسين الغير المتخلية (قوله فى العلى) العلى بالضم والعلاء بالمد والفتح الرفعة والشرف (قوله وله المثل) يقال لصفة الشيء مثله (قوله الصاحب) وهو بلا تقييد يطلق على الوزير فى العرف العام (قوله والدستور) بضم الدال معرب وهو الوزير الكبير الذى يرجع فى احوال الناس

الى ما برسمه واصله الدفتر الذي فيه قوانين الملك وضوابطه كذا في حواشي شرح المطالع
(قوله بطوى اليه كل فج عميق) والفج العميق هو الطريق البعيد وطى الفج الى الشئ هو
ان يقصد بقطع المنازل الانتهاء اليه يقال طوى اذا نعد كذا في مختار الصحاح (قوله وجوه
الآمال) بالمد جمع الامل وهو الرجاء وفي هذا استعارتان مكنية وتخييلية لانه شبه الامل
بذى الوجه واثبت الوجه اللازم له اليه (قوله سمحيق) اى بعيد (قوله باهت) من المباهة
بمعنى المفاخرة وتيجان جمع تاج والهامة بفتح الميم الرأس اى فاخرت اكليلها برأسه
(قوله وحلل الخ) جمع الحلل والامارة بالكسرة هى صيرورة المرأة اميرة واقامة الانسان قدته
(قوله ولى الايدى) جمع ايدوهى جمع يد بمعنى النعمة ههنا (قوله والحكم) بكسر الحاء
وقمع الكاف جمع حكمة وهى العلم المتقن وفي بعض التفاسير هى العلم المقارن بالعمل (قوله
أخذ ايدى) كناية عن كونه سبيلارفعتهما (قوله ألوية الخ) جمع اواء بمعنى العلم (قوله

يُطَوَّى إِلَيْهِ كُلُّ فَجٍّ عَمِيقٍ • وَيَسْتَقْبِلُهُ وَجُوهُ الْأَمَالِ مِنْ كُلِّ بَلَدٍ
سَمِيقٍ • بَاهَتْ تِجَانُ الْوَزَارَةِ بِهَامَتِهِ • وَحُلُلُ الْأَمَارَةِ
بِقَامَتِهِ • وَلِيَّ الْأَيْدِي وَالْيَمِّ • وَمَرْبِي أَهْلِ الْفَضْلِ وَالْحُكْمِ
• أَخَذَ أَيْدَى الْعُلَمَاءِ وَالْعُلُومِ • وَرَافِعُ أَلْوِيَةِ الشَّرْعِ
الْمَرْسُومِ • حَائِزُ الْمَآثِرِ وَالْمَفَاخِرِ • وَخَاوِي الزِّيَاسَاتِ
الْأَوَّلِ وَالْآخِرِ • أَوَّلُ مَدَارِجِ طَبْعِهِ النِّقَادِ • آخِرُ مَقَامَاتِ
نَوْعِ الْإِنْسَانِ • وَآخِرُ مَعَارِجِ ذَهْنِهِ الْوَقَادِ • خَارِجٌ عَنْ طَوْقِ
الْبَشْرِ بَلْ عَنْ حَدِّ الْإِمْكَانِ (شعر) لَوْلَمْ يَدُلَّ الْوَهْمُ
صَيْتُ جَلَالِهِ • مَا خَيْلَ طَيْفٍ خَيَالِ سَامِي حَالِهِ •

المرسوم) اى المأثور
او الممثل او المكتوب
(قوله حائز) من الحوز
بمعنى الجمع والمآثر جمع
مأثرة بفتح المعجمة وضمها
وهى المكرمة والمفاخر
جمع مفخرة كالمأثرة لفظا
ومعنى واحتمالا للحركتين
عطف تفسير قوله وحاوى
بمعنى محيط (قوله مدارج)
جمع مدرج بفتح الراء

بمعنى المسالك (قوله النقاد) مبالغة من النقد بمعنى الجيد اى مخبرج « ناظورة »
جناد النكبات (قوله معارج) اى المصاعيد (قوله الوقاد) المرتفع اللهب كالنار الملتبهة
ولا يخفى حسن قران الوقاد بالمعارج (قوله طوق) بمعنى الطاقه ثم أبدع شعرا عجبيا في مدح هذا
الوزير بوزن بحر الكامل وهو متفاعلن ثلث مرات الا انه أجرى الزحاف في بعض اجزائه
بنسكين تام متفاعلن ونقله الى مستعملن (قوله لولم يدل الوهم صيت جلاله) الوهم
نصب على انه مفعول وصيت رفع على الفاعلية وصيت الجلال شهرة العظمة (قوله
ما خيل طيف خيال سامى حاله) مانافية وخيل مجهول من الخيل بمعنى التخييل وطيف
الخيل مجبىء في النوم وسامى بمعنى عالى واصافته اضافة الصفة الى موصوفها والمعنى
لولم يكن صيت الجلال دليل الوهم ما تخيل اذراك سمو حاله في النوم فضلا عن ان يذم

حال اليقظة (قوله ناظورة الديوان آصف الح) ناظورة القوم من ينظر اليه منهم لكن
في الصَّحَاحِ بلا الف و آصف بفتح الصاد هو ابن برخياوز يرسلهم عليه السلام (قوله
في اقباله) هو نقيض الادبار المراد الرتبة العالية (قوله طرا) اي جيعا (قوله
وكفى به) مرجع الضمير ما يفهم من السياق وهو كونه محمودا ومحل الجار والمجرور
رفع على الفاعلية وبرهان نصب على انه مفعول ومضاف الى المضاف الى
موصوفه والمعنى لاحاجة الى برهان دال على حسن خصاله لكفاية بمدوحيته دليلا
(قوله في الاوج) هو نقطة من النقط المفروضة في تدوير الكواكب والمراد ههنا
ما في تدوير القمر وشأنه اذا اجتمع القمر معه يكون بدرا لمقابلته الشمس فاستعار الاوج

لاعلى المراتب الذي هو
الوزارة ترشيحا فتأمل
(قوله زاجر) يقال زخر
الوادي اذا مدجدا والمذ
السييل والنوال العطاء
(قوله متبحر) اي متعمق
(قوله عالم بحياته) اي
بازائه والمراد انه فريديه
كانه لا يوازيه احد غيره
(قوله سبحانه) اسم
لافصح شعراء العرب حتى
قيل في حقه انه كان لا يكرر
لفظا وان تكلم سنة كاملة

ناظورة الديوان آصف عصره * وهو الوزير القرد في
اقباله * محمود اهل الفضل طرا كاسمه * وكفى به برهان حسن
خصاله * بكماله في الاوج بدر كامل * بحر محيط زاجر
بنوالة * في كل علم عالم متبحر * في فن حلم عالم بحياته *
سبحان عني في فصاحة لفظه * معن بليغ البخل في افضاله
الصائب الافكار في تدبيره * الثاقب الآراء في اقواله *
للناس يبذل ليس يمسك لفظه * فكأنما لفظه من ماله *
يتزاحم الانوار في وجناته * فكأنه متبرقع بفعاله *
وهو الذي عم انعامه وفشا * الوزير الكبير محمود ياشاء *
اوضح الله غرة العزة بضيائه * ورفع علم العلم باعلايه *
ولا زال مورد افضاله ماء مدين المارب

ما يوجب التكرار كان يعبر عنه بلازمه وعنى بالفتح عاجز (قوله معن) بالفتح ثم السكون
ابن زائدة اجود العرب والبخل خلاف السخاء و الافضال الانعام (قوله الصائب
الافكار) اي الذي افكاره صائبة وكذا معنى الثاقب الآراء والثقوب الاشراف والآراء
جمع رأى (قوله للناس يبذل) والمراد منه بيان حسن اخلاقه وعدم كبره وتشبيهه الالفاظ
بالمال اشارة الى ان بذله المال اعرف واشهر كما ان الشان في امثاله ذلك فافهم (قوله
يتزاحم) اي يتكاثر والوجنات ما ارتفع من الخدين (قوله فكأنه) الضمير راجع الى ما
سبق ومتبرقع لأبس البرقع والفعال مصدر باء الآلة والمعنى ان انوار وجناته من آثار
فعاله الحسنة (قوله وفشا) اي ذاع وانتشر (قوله غرة العزة) الاولى بضم المعجمة ثم
فتح المهملة والثانية خلاف الذلة (قوله علم العلم) اي رابته (قوله ولا زال) ناقصة

ومعناها الكون على وجه الثبات والمورد الموضع الذي منه ينال الماء واضافته بانية وهو اسم لازال وخبرها ماء بطريق اطلاق الماء على موردده مجازا او على حذف المضاف اى مورد ماء كما لا يخفى والمدين اسم قرية شعيب عليه السلام استعير ههنا للمعنى المجمع والعلاقة ظاهرة والمآرب جمع مأربة بفتح الراء وضمها بمعنى الحاجة (قوله يوجد) الجملة حال من ضمير الخبر الراجع الى لاسم والامة الجماعة اول مفعولى يوجد وثانيهما جملة يسقون والمراد من سقى المطالب تحصيلها وعدم اضاعتها (قوله الى سماك) بكسر السين السما كان كوكبان يتران والسماك من منازل القمر والسعودَةُ خلاف الثَّوْسَة والكوكب النجم والبرج واحد البروج الاثنى عشر المختلفة شرفاً ونحوسة بالنسبة الى ابعاض الكواكب (قوله التحرير) وهو العالم المتيقن الفطن كذا فى الصحاح (قوله الخطير)

يُوجَدُ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ مِنْهُ الْمَطَالِبُ • فَإِنْ رَفَعَهُ إِلَى سَمَائِكَ الْقَبُولِ * فَقَدْ سَعِدَ كَوْكَبُ الْأَمَلِ فِي بَرْجِ شَرَفِ الْخُصُولِ • وَاللَّهُ وَلِيَّ الْإِغَانَةِ وَكَفَى بِهِ وَكِيلًا • قَالَ * الشَّارِحُ التَّحْرِيرُ • عَامِلُهُ اللَّهُ تَعَالَى بِلُطْفِهِ الْخَطِيرِ • بَعْدَ مَا تَمَيَّنَ بِالتَّسْمِيَةِ (الْحَمْدُ لِلَّهِ) أَقُولُ فِي تَعْقِيبِ التَّسْمِيَةِ بِالتَّحْمِيدِ اقْتِدَاءً بِأَسْلُوبِ الْكِتَابِ الْمَجِيدِ وَعَمَلٌ بِمَا شَاءَ بَلْ وَقَعَ عَلَيْهِ الْإِجَاعُ وَامْتِثَالٌ بِحَدِيثِ الْإِبْتِدَاءِ وَمَا تَوَهَّمُ مِنْ تَعَارُضِهِمَا فِدْفُوعٌ إِمَّا بِحَمَلِ الْإِبْتِدَاءِ عَلَى الْعَرَفِيِّ الْمُنْتَدِ أَوْ بِحَمَلِ أَحَدِهِمَا عَلَى الْحَقِيقِيِّ وَالْآخَرَ عَلَى الْإِضَافِيِّ كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ وَلَوْ أَنَّ تَجَمُّعَ الْبَاءِ فِي الْحَدِيثَيْنِ لِلْإِسْتِعَانَةِ وَلَا شَكَّ أَنَّ

اى العظيم القدر قال فى الصحاح يقال رجل خطير اى له قدر ومنزلة (قوله بأسلوب الخ) انما ذكره لان المتبادر من الاقتداء بالكتاب هو الامتثال لمضمونه والمراد الاقتداء به فى اسلوبه فن غفل عن هذه النكتة غير الاسلوب ان قيل ان الاقتداء بنفس التعقيب وكذا العمل

بالشائع والامتثال لافيه قلنا لا بل هو عام لصدقه على كل اقتداء (الاستعانة) بأسلوب من اساليبه فهذا كقولنا فى الانسان حيوان وكذا غيره فتأمل (قوله امتثال الخ) لا يقال الامتثال فى الذكر الابتدائى لافى التعقيب لانا نقول على تقدير حمل البدء فى حديث التسمية على الحقيقى وفى الحديث الآخر على الاضافى لاشك فى كون الامتثال فيه وعلى تقدير الحمل على محمل آخر يوجد الذكر الابتدائى فى ضمن التعقيب فافهم (قوله على العرفى المنتد) قيل يرد عليه جواز تأخير التسمية عن التحميد قلنا ترتيب كتاب الله يعين الامر وفائدة هذا الحمل هى التخليص عن ورطة التساقط (قوله كما هو المشهور) مرجع الضمير الحمل الثانى (قوله للاستعانة الخ) اعترض عليه بما حاصله انما الاستعانة فى ذوات البال كالقراءة والكتابة من الافعال الممتدة لدلالة الحديث على انه لا بد من تصديرها بذكرهما

وَمِنْ طُرُقِهِ تَعَلُّقُ الاستعانة واما البدء وغيره من المحقرات فلا يتصور فيه ذلك وَالْإِزْمَ وجوب التسمية في بدء البدء وفي كُلِّ مُحَقَّرٍ فلاحتمال فيه لغير الاصول والجواب عنه هو ان معنى الحديث ح لا بد من الاستعانة في بدء ذوات البال والتفحص عن حاله والقول بانه تحكم بالنسبة الى بدء البدء وسائر المحقرات اعترض على الشارع في الامور التبعديّة على ان المرجح ظاهر لان بدء ذوات البال ليس كبدء البدء ولا كسائر المحقرات لان الاضافة الى الشرف تفيد الشرف للمضاف بلا شبهة فان قلت يستري شرفه المستفاد الى البدء المضاف اليه قلت لا يفيد التساوي فان عظمة عبد السلطان ليس في عبد عبده فان قلت الاستعانة في بدء شيء غير معقول في نفسه لانه شيء يسير قلت الاستعانة فيه استعانة في مبدوءه حقيقة لان الغرض من البدء تحصيل المبدوء وانما يتبين عليه السلام وجوب الاستعانتين في البدء لئلا يقع جزء مامن المبدوء لابهما وبالجملة ذكر التسمية والتحميد في صدر كل مبدوء بلا تخلل اجنبي بينهما وبين الابتداء في حكم ذكرهما في كل جزء من اجزائه بناء على بقاء بركتهما الى

ان يختم ولا يجب دفع فاصل يتفق بعد تحقق البدء لئلا يؤدي الى الخرج والله دره صلى الله عليه وسلم ما احلى عباراته واجلى اعتباراته

الاستعانة بشيء لا ينافي الاستعانة بآخر او للملاسة ولا يخفى ان الملاسة تعم وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية وبذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزءاً ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون ان الابتداء ان التلبس بهما (قوله المتوحد بجلال ذاته) الظاهر ان الباء صلة التوحد

(قوله الاستعانة بشيء لا ينافي الخ) لان الاستعانة في بناء بيت يزيد مثلاً لا ينافي الاستعانة بعمرو وغيره وما يقال من انه تجوز لتقديم التحميد على التسمية فجاب بانه لا ضير إذا أمر الترتيب مستفاد من اسلوب كتاب الله لا من الحديثين (قوله اول الملاسة الخ) رد عليه بان ماصوره لا يمكن في بعض الامور كال تلاوة والاكل والشرب والجواب انه لا يذكر قبلها التحميد بل منها ما سبق ذكره بعده فلعل حديث التحميد ليس على عمومه بل خص منه امثالها وكلامه بالنسبة الى ما في بدئه يجمع بينهما فلا غبار (قوله ولا يخفى ان الملاسة الخ) اي مطلق الملاسة تعم وقوع الفعل مع كون المجرور جزءاً ثم اقيم مقام الفاعل ووقوعه مع ذكر المجرور قبل الابتداء بلا فصل يعني توجد الملاسة في كلتي صورتين فلا تدافع بين الحديثين هذا هو تحقيق كلامه ههنا حق التحقيق وادعاء الخلاف بمعزل عن فهم الكلام الدقيق (قوله على وجه الجزئية) هذا هو المطابق لكتاب الله عز وجل فن أبي عن كون الجملة جزءاً من المشروع فيه ثم ادعى ان كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديثين فقد أتى بامر عجيب (قوله ان التلبس بهما الخ)

وضحي
الاستعانة
بشيء
لا ينافي
الاستعانة
بآخر
او للملاسة
ولا يخفى
ان الملاسة
تعم وقوع
الابتداء
بالشئ على
وجه الجزئية
وبذكره
قبل الابتداء
بلا فصل
فيجوز ان
يجعل احدهما
جزءاً ويذكر
الآخر قبله
بدون فصل
فيكون ان
الابتداء ان
التلبس بهما
(قوله المتوحد
بجلال ذاته)
الظاهر ان
الباء صلة
التوحد

هذا الآن خبر كان بلا اعتباره ظرفا والمعنى ان ان ابتداء هو الآن الذي يتحقق فيه التلبس بهما وهو ان واحد لان التسمية وان حدثت حين تلفظها لكنها باقية الى ان تلفظ همزة الجملة ما لم يفصل اجنبي في آن تلفظ الهمزة اجتمعت الامور الثلاثة ابتداء في المقصود والتلبس بالتسمية بقاء والتلبس بالجملة ابتداء فن ظن ان المراد بان التلبس بهما هو الزمان بناء على ان حصول تلبس الشئين لا يمكن في آن واحد فقد غفل اذا اتصا لهما بحسب اتصال الآن بالآن واتصال آخر التسمية بان الهمزة انما يتحقق عند المناخر فافهم (قوله يقال توحد برأيه) اي التصق توحد برأيه وما يدكر من معنى الظرفية فانما هو افاضة المحصول (قوله اي تفرد به الخ) هذا هو معناه الشائع لكن اصله المعدول عنه ائمان مقولة ما كان للتكلف او لا يصيرورة او للطلب اذ لا يمنع عنها لجواز لصوق كمال الوحدة والوحدة المستقلة والوحدة المطلوبة بالرأى فمن ادعى التخصيص ببعض فعليه النقل من ائمة الافة والناسبة الصحيحة للنقل يمكن ان يوجد في كل منها على ان المحشى الفاضل الذي لم يعين الاصل وما ذكر فيما نقل عنه فمجرد الامكان والاحتمال

فتأمل (قوله فعنى التوحد بجلال الخ) يمكن اعتبار الكمال وعدم دخل الغير في هذا المعنى ايضا فالمعنى وتحدته الكاملة او الذاتية ملتصق بجلال ذاته كما نقل

يقال توحد برأيه اي تفرده واستقل فعنى التوحد بجلال الذات عدم شراكة الغير في جلال الذات او الذات الجلية على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون للملاسة فتح صيغة التفعّل اما للضرورة بدون صنع كقولهم تحجر الطين اي صار حجر بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكون والتولد

عنه وانما لم يعتبر لان الاستعمال الشائع جار على عدمه (قوله على نهج حصول «اما الصورة» يعنى على طريق اضافة مأخذ الصفة الى الموصوف لقصد المبالغة والمبالغة ههنا هو ان العلم كانه هو الحصول لكونه سببا علمية الصورة فافهم (قوله للملاسة) عد ذلك من ضيق العطن لكنه من سببه لانه اعتبره على سبيل الاحتمال بعد تحقيق الحق في المقال (قوله اما للضرورة) لا باعتبار الانتقال المقتضى للسبق الزماني (قوله بدون الخ) لا بد في هذا المعنى من هذا القيدية وان لم يتعودوا بذكره لفظا فلا بأس بالتصریح به (قوله تحجر الطين) ليس في الصحاح هذا التفعّل والموجود في الشافعية استنجر لكن يمكن ان يقال عدم وجوده فيه لا ينافي كونه من مستعملات اهل اللغة اذ لا مجال لادعاء احاطته بجميع الالفاظ اللغوية بحيث لا شذوذ منه مع ان الشريف الجرجاني رح ذكر هذه الصيغة في حواشيه على الكشاف في اثناء تفسير التسمية على انه يكفي استعمال اهل العرف بل الاطباء اذ الظاهر انهم حملوه على امثاله ويكفيه ايضا ان يقال انه لا يجب التطابق في امثاله (قوله بلا عمل) اي في ظاهر الحال (قوله ومنه التكون والتولد) قيل هما من قبل كون صيغة التفعّل

هذا الخبر كان بلا اعتباره ظرفا والمعنى ان ان ابتداء هو الآن الذي يتحقق فيه التلبس بهما وهو ان واحد لان التسمية وان حدثت حين تلفظها لكنها باقية الى ان تلفظ همزة الجملة ما لم يفصل اجنبي في آن تلفظ الهمزة اجتمعت الامور الثلاثة ابتداء في المقصود والتلبس بالتسمية بقاء والتلبس بالجملة ابتداء فن ظن ان المراد بان التلبس بهما هو الزمان بناء على ان حصول تلبس الشئين لا يمكن في آن واحد فقد غفل اذا اتصا لهما بحسب اتصال الآن بالآن واتصال آخر التسمية بان الهمزة انما يتحقق عند المناخر فافهم (قوله يقال توحد برأيه) اي التصق توحد برأيه وما يدكر من معنى الظرفية فانما هو افاضة المحصول (قوله اي تفرد به الخ) هذا هو معناه الشائع لكن اصله المعدول عنه ائمان مقولة ما كان للتكلف او لا يصيرورة او للطلب اذ لا يمنع عنها لجواز لصوق كمال الوحدة والوحدة المستقلة والوحدة المطلوبة بالرأى فمن ادعى التخصيص ببعض فعليه النقل من ائمة الافة والناسبة الصحيحة للنقل يمكن ان يوجد في كل منها على ان المحشى الفاضل الذي لم يعين الاصل وما ذكر فيما نقل عنه فمجرد الامكان والاحتمال

للعمل المتكرر في مهلة كالتجرع والتعلم ويرد عليه انه لم يشهد بمحتنه نقل ولادل عليه عقل لان الفاعل لم يوجد بعد فضلا عن تكرر العمل فالصواب حملها على الصيرورة كما لا يخفى على من له ذوق سليم (قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية الخ) هو محصول ما اذا كانت الصيغة للصيرورة (قوله الكاملة) عطف على الذاتية اي والاتصاف بالوحدة الكاملة وهذا محصول ما اذا كانت الصيغة للتكلف المأول بالكمال (قوله مع ملابسة الخ) ناظر الى كل واحد من المحصولين (قوله الاولى) وجه الاولوية هو ان المقام مقام المدح فاهو داخل فيه كان أولى لا محالة (قوله ليفيد ان آية نبينا) لان الاضافة للتعظيم فحجج الله اعظم من حجج الانبياء فلا صعوبة في هذا المقام الأعلى من غفل ومايتوهم من ان حجج سائر الانبياء يمكن ان يضاف اليه تعالى فلا يظهر الاعظمية فبعيد عن ذوق مزاي العربية وقد يوجه بان الحجج محمول على الاستغراق فالمعنى انه عليه السلام مؤيد بجميع سواطع

حجج الله ويرد عليه انه لا ينافي تأييد غيره بها ايضا على انه لو سلم لا يفيد اعظمية الحجج بل اعظميته عليه السلام والقول بان الجميع اعظم من البعض لا وجه لارتكابه مع ظهور الوجه الوجيه (قوله فساطع حججه الخ) هذا متفرع على الاعتبار الثاني

وَأَمَّا التَّكَلُّفُ وَلَمَّا اسْتَحَالَ فِي شَأْنِهِ تَعَالَى يَحْمَلُ عَلَى الْكَمَالِ كَمَا قَبِلَ فِي التَّكْبِيرِ وَتَحْوِيهِ فَعَنَى التَّوَحُّدَ بِجَلَالِ الذَّاتِ الْإِتِّصَافُ بِالْوَحْدَةِ الذَّاتِيَّةِ أَوِ الْكَمَالَةِ مَعَ مَلَابَسَةِ جَلَالِ الذَّاتِ (قوله بساطع حججه) الْأَوَّلَى كَوْنُ الضَّمِيرِ لِلَّهِ تَعَالَى لِيُفِيدَ أَنَّ آيَةَ نَبِيِّنَا أَعْظَمُ مِنْ آيَاتِ سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِحَمْدِ فِساطُعِ حُجَجِهِ مِنْ قَبْلِ اخْتِلَاقِ ثِيَابِ (قوله وبعد فان) مبنى هذه الفاء اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف

فقط لكون بيانية الاضافة ادخل في المدح في هذا الاعتبار من تخصيصيتها لان البيانية افادت ان الحجج المذكورة سواطع باجمها واما الادخل في الاعتبار الاول انما هو التخصيصية لاحتمال ان يكون بعض الحجج المذكورة غير سواطع وانه عليه السلام مؤيد بسواطعها فافهم وما قيل من ان اضافة الحجج الى الله مما لا يحسن هنا لان المشتق وما في معناه يعتبر مفهومه بالنسبة الى المضاف اليه فمدفوع بانه لا يمنع من حسنه اذا فهم المراد كما اذا تعلمنا احدا دلة مطلوب من مطالب من زيد مثلا وعبرنا عنه بانه دليل زيد لم يستبعد (قوله هذه الفاء الخ) يعنى ارادها اما لا جراء الموهوم بناء على كون المقام من مظان ارادها مجرى المحقق فالعطف باعتبار القصتين اولانها مقدرة في النظم بتعويض الواو الزائده لفظا عن صورتها فالجملة مفصولة عن سابقتها فصل الخطاب وهو نوع من الاقتضاب قريب من التخلص

(قوله على انه لا منع الخ) يريد انه يجوز اعتبار العطف بين التضييحين مع التقدير ايضا لان المعنى على العطف في امثاله البتة ولهذا قد يقع الجمع بينها وبين العاطفة كما في عبارة المفتاح فن فرق بين المقامين ردا عليه فعليه دائرة السوء لان الاصل في استعمال اما هو استعمالها بقرينها بلا عاطفة فيما وقعت اولاً وبها فيما ذكرت ثانياً سواء كانت فذلكة اولاً ففي امثال ما نحن فيه يجوز ان يعتبر الاقتضاب فيترك الواو أو يحكم بعوضيته ان ذكرت مع تقدير اما لكن ذكرهما معا في الاقتضاب ويجوز ان يعتبر الاصل ويؤخذ ما سبق كلاما مصدرا بآما ثم يعطف عليه المصدر بالمفوضة كما في عبارة المفتاح او بالقدرة كما في عبارة الشرح يدل على ما ذكرنا ان الكرمانى شارح صحيح البخارى رحمه الله في بيان مكتوب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى بعثه الى هرقل وكتب فيه بسم الله الرحمن الرحيم من محمد عبد الله ورسوله الى هرقل عظيم الروم سلام على من اتبع الهدى اما بعد فاني احديث قال فان قلت اما التفصيل فلا بد فيه من التكرار فابن قسيمه قلت

<p>المذكور قبله قسيمه وتقديره اما الابتداء بسم الله واما بعد ذلك فكذا انتهى فن نظره فيه بكماله علم علونظره وسمو حاله (قوله عقائد الخ) جمع عقيدة والمراد منها ههنا</p>	<p>على انه لا منع من اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح في اواخر فن البيان (قوله واساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهى الاساس واساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان</p>
---	---

ما يتعلق به الايقاعات التى يكفر جاحدها لانفسها لانه قال فيما نقل « على »
العقائد من الكلام وسيأتى ان الكلام عبارة عن المسائل فافهم (قوله وهى الاساس)
اى فى اللغة ومعناها الاصطلاحى وهو ما يبنى عليه غيره من حيث يبنى عليه غير مراد
ههنا اذا الاول اشهر فيه من الثانى (قوله الكتاب الخ) وهو يطلق على المجموع
وعلى كل جزء منه له نوع اختصاص به كما عند ائمة الاصول بل المراد هنا هو الاجزاء
القرآنية اذ هى الاساس لا المجموع يدل عليه لفظ القواعد بصيغة الجمع واحتمال
ارادة ما فوق الواحد او اعتبار التعدد فى السنة لا يلتفت اليه مع ظهور الحق لكن بقى فيه
شىء وهوانه حل القواعد على معنى مغاير لمعنى العقائد ولم يلتفت الى ما يفهم من الموافقة
وصرح به فى شرح المقاصد من كون هذه الاضافة بيانية بناء على ان التأسيس لا بد
من رعايته مهما أمكن (قوله يتوقفان الخ) فان قلت لا وجه لتوقف الكتاب والسنة
على المسائل الكلامية لعدم توقفهما فى نفس الامر الاعلى الذات المتكلم والرسول
المبعوث قلت المراد توقف ثبوتها اعنى التصديق بكونهما كتابا ربانيا وسنة نبوية

ولم يصرح به رحمه الله مبالغة في مدح العلم وترغيبه مع وجود الاعتماد على فهم السامع (قوله على المسائل) يفهم منه ان الكلام عبارة عن المسائل (قوله بخلاف الثانية) فاتصف العلم بخصليتهما الحميدة مع زيادة فصل المقصود (قال) فيما نقل عنه الحصر المذكور ممنوع وهو في قوله اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية لكن في تمشية هذا المنع احتمالا ان احدهما ان يقال لانهم الحصر لجواز ان يكون لغيرها من المسائل مدخل في توقف الكتاب وهو الظاهر من عبارته الا ان الدورح على حياله لبقائه في توقفه على حصاة العقائد المتوقفة على الكتاب والاخر ان يقال لانهم الحصر لجواز ان يكون توقف الكتاب منحصرا في غير العقائد من المسائل كمباحث النظر والدليل مثلا فح ين دفع الدور لكن هذا ليس بظاهر عبارته كما لا يخفى وما قيل في بيان سند المنع من انه يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه باطل لان غرض المانع ابقاء كون الكلام اساس اساس العقائد وهذا منافاه ويمكن في الجواب ان يمنع لزوم كون الشيء اساسا لنفسه لجواز ان يراد بالكلام المسائل وبالعقائد التصديقات الا انه بنا في قوله العقائد من الكلام كما عرفت (قوله

على المسائل الكلامية ففي هذه القرينة تَرَقَّى في المدح
شمول الأولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن
ان يقال اساس العقائد أدلتها التفصيلية وهي توقف
على هذا العلم بناءً على ان مباحث النظر والدليل جزء
منه على ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات)
اي علم يعرف فيه ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن
ان يراد المعنى اللغوي فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر
(قوله المنجى عن غياهب الشكوك) اشارة الى فائدة من فوائد

الكلام اساس العقائد يعنى لانم ان الكلام اساس العقائد لانه اساس بالواسطة والمراد ما هو بالذات فلا يكون الكتاب اساس اساس بل اساس اساس اساسها ولا كذلك الكلام فن قال معنى الاساس بالذات هو الاساس لاجل الذات يرد عليه مع حمله العبارة على الغير المتبادر أنه مناقض لما سبق من أن الكتاب أساس العقائد (قوله فاساس الفن) يعنى الكتاب لا يتوقف عليه فن الكلام بل بعض مسائله الذى هو العقائد فلا يكون اساس فن الكلام الذى هو العقائد بالواسطة حتى يكون اساس اساس العقائد (قوله هو ذات العقائد الخ) من المسائل الكلامية عبر بالعقائد لا بالكلام تصريحاً بما هو الاساس من الفن (قوله من حيث هو اساس) الضمير للمضاف اليه والتوضيح هو ان الشئ انما يكون اساس الاساس اذا كان اساس ذات الاساس واما اذا كان اساس اعتداده فلا (قوله فليتأمل) وجهه هو انه يجوز ان يقال لاساس اعتداد الشئ انه اساس

خط
الكتاب
والشعر
عطف على قوله
وبعد مخصوص
والمراد بالبيان قوله
على لانه
تخصيص
عبد
اساس
فان

٥ فاطر العبادۃ یوم ان یؤم
المسافر والاضاافۃ من احد
المناظر دیگوان یار
والمکمل دیگوان یار
والمکمل یوم ان یؤم

ذلك الشيء مع انك اعتبرته في صورة كون الكتاب اساس العقائد فالكتاب اساس
الاساس والجواب ان الكلام اساس ذات اساس الاعتماد والكتاب اساس اعتماد اساس
الذات والاول غير الثاني فلاشئول فافهم فان ما تلى عليك من المقال قد خفي على
كثير من افاضل الرجال (قوله والغيب ما اشتد الخ) قيل بل هو الظلمة المطلقة ذكره تفننا لكون

في الصحاح يقال فرس
ادهم غيب اذا اشتد
سواده ومطلق الظلمة
لا يقتضى شدة السواد فلا
بعد في الاعتبار الذي بنى
عليه فافهم (قوله فان
الشريعة) هي ما شرع الله
تعالى لعباده اى سن اهتم
(قوله فوجه تخصيص هذا
الاسم ظاهر) وهو المناسبة
من حيث انه تعالى معطى
السلامة وفي اهل الجنة
سلامة عن كل آفة على
ما صرح به فيما نقل عنه
واما وجه ايراده ههنا فهو
مطابقة السجع مع ورود
الاستعمال العام فلا يرد
مثل الجلال وذى الاكرام
(قوله بمجموعهما) يعنى
اعتبر البدلية بعد ربط

والغيب ما اشتد سواده فليرجع ان الشك على الوهم اضاف
الغيب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم (قوله نجم الملة
والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة
من حيث انها يطاع لهما دين ومن حيث انها تملى وتكتب دلة
والإلهال بمعنى الإلهال وقيل من حيث انها تجتمع عليها ملة
(قوله في دار السلام) اى الجنة سُميت بها لسلامة اهلها
من كل المواقفة ولان خزنة الجنة تقول لا هاهنا سلام عليكم
طيبتم فادخلوها خالدين * ولان السلام اسم من اسماء الله
تعالى فأضيف اليه تشريفا له ومعنى هذا الاسم هو الذى
منه وبه السلامة ووجه تخصيص هذا الاسم بظاهر
(قوله طاويا كشرح المقال) الكشح الجنب وطى الكشح
كناية عن الإعراض (قوله الاطناب والاخلال) بالجزر
بمجموعهما بدل من الطرفين اوبيان لهما ولما تعدد المتبوع
معنى أجري الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما
على انهما خبر مبتدأ محذوف (قوله وهو حسبي ونعم
الوكيل) رد الشارح في بعض كتبه هذا المصنف بان
الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية
وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر ايضا
ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار
عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر وايضا يجوز ان يعتبر

قوله
فان
الكتاب
اساس
اعتماد

بينهما بالعاطفة ليكون كلفوط واحد كذا قال شريف الدين في مثله في شرح المفتاح « عطف »
(قوله انشاء التوكل) قيل هو خلاف الظاهر وخلاف مرتضى صاحبه فلو سلم فهو انشاء لطلب
الكفاية ويمكن ان يقال انما الظاهر هو الانشائية لعدم الطائل في الاخبار مع اقتضاها
المقام وعدم ارتضاها ثم ولا يجدى رد الشارح لان العبارة ليست من مخترعاته وكونها

انشاء لطلب الكفاية وان كان فيه ملاحظة معنى المسند لكنه بعيد من حيث انه حل على معنى صيغة الطلب بخلاف انشاء التوكيل فانه انشاء الاعتماد على وكالته وكفاية من غير طلب ويلائمه المدح على وكالته عقيب كماله لا يخفى فان قلت مات قول في عطف المعطوف عليه على سابقه قلت اما واو ابتدائية او اعتبر عطف القصة على القصة (قوله عطف القصة) قيل عليه يعتبر فيه تعدد الجمل ووحدة الغرض المسوقة هي له والجواب تعدد الجمل وان كان معتبرا في مفهوم القصة لكن عطف القصة امر اصطلاحى لا يجب تعدد طرفيه في جميع مواده بل شرط صحته انما هو

سوق الطرفين لغرض واحد ولذا قال به صاحب الكشاف واختاره الشارح ايضا كما صرح به هذا القائل وعدم التعويل عليه من قلة التدير (قوله او عطفه على الخبر المقدم قديقال يجوز عطفه على الخبر المؤخر وهو لفظة الله على تقدير اعتبار المقدم مضافا معنويا ويكون هذا كقولك اخر لك زيد فلا يرد ما قيل من ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين وجب تقديم الاول في الكلام البليغ وان امكن الجواب بأن تعريف ما اعتبر خبرا مقدما ههنا ليس من الواجب

عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية وردّه بعض الفضلاء ايضا بأنه يجوز ان يُقدَّر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه اى وهو نعم الوكيل فيكون اخبارية كالاولى ثم قال وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيماله محل من الاعراب ويدل عليه قطعاً قوله تعالى * قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل * لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وايس هذا مختصا بما بعد القول لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجعله ويرد عليه انه يحتمل ان يكون الواو في الآية من المحكى بتقدير المبتدأ في المعطوف او عطفه على الخبر المقدم ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد تقدير المبتدأ في المعطوف يكون اخباراً كالمعطوف عليه (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) المحكم معان ثلاثة نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام

الذى لا يجوز بخلافه فان حسب قديكون معرفة وقديكون نكرة كما صرح به هذا القائل على ان صاحب الكشاف اشار الى انه نكرة ههنا فان قلت على ما ذكرت او لا يلزم عطف الجملة على المفرد ولا كذلك العطف على حسبنا التضمنه معنى يحسبني قلت الجملة الواقعة في محل المفرد لا فرق بينها وبينه من حيث انها في تأويله فاذا عطف عليها من غير نكير عطف عليه ايضا على انه يجوز ان يكون الخبر في تأويل مسمى بالله فيكون جملة ايضا والقول بأن الاسم متعين للابتداء لدلالته على الذات والصفة الخبرية لدلالته على امر نسبي مردود في موضعه فافهم (قوله ثم ان حسن

(المثال) قيل حسنه امر ذوقى غير ممكن الاثبات بالبرهان على ان تقدير المبتدأ لا يغنيه عن تأويل الخبر فتأويل الانشاء لذى فى امثال بقولنا وجاهل جدا اولى لكونه تأويلا بلا تقدير ويجاب بأن دعوى البداهة فى محل النزاع عجز وقصور والعلاوة لا يلتفت اليها لان من ادعى حسن المثال اعتبر آتفا فى مثله تقدير المبتدأ فى المعطوف بقرينة المعطوف عليه ولم يأوله بأن يقول حسبى الله وممدوح وكالته فارتكب التأويل فى الخبر بل تردد لشيوعه فالنوع مبنى عليه فتدبر لكن لنا ان نقول منع الحسن بدون التقدير لا يلائم لما سبق من عطف القصة الذى اعتبره فى كلام الشارح (قوله فى العلم

بالوجوب) (كو جواب اعتقاد المعتقدات واما المسائل التى قصد منها نفس الاعتقاد فيلزم ان لا يكون من مسائل الكلام (قوله على التجريد فى الاول) اى فى جواب السؤال الاول هو لزوم الانحصار ووجه التجريد هو ان يحذف قيد الاقضاء والتخير من تعريف

فى العلم بالوجوب واخوانه واستدراك قيد الشرعية اللهم الا ان يحتمل على التجريد فى الاول او التأكيدي فى الثانى او يجعل التعريف للحكم الشرعى فالمراد اما المعنى الاول ووجه ظاهره او الثانى فحينئذ يجعل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته مثلا لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا اخذت من الشرع (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) ان اريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل فى الاولى لان تعلقها بالعمل

الحكم فى حله على خلاف ما قلنا فقد عول على نسخة او الفاصلة ولعلها « من حيث » من نسخته سبوه منشاؤه وجودها فيما عطف على مدخولها (قوله او التأكيدي فى الثانى) اى فى جواب السؤال الثانى وهو لزوم الاستدراك فان قلت اعتبار التأكيدي التزام للاستدراك قلت المقبول ليس عين المردود فافهم (قوله ووجهه ظاهر) لان العلمين يكونان بمعنى التصديق وتعلقهم بالنسبة حسن الوجه (قوله فحينئذ يجعل العلمان) ليكن تعلقهما بالحكم بمعنى الايقاع (اقوله لا ما يتوقف عليه الخ) المراد عدم التقييد لاسلبه بالكلية (قوله فالامر ظاهر) يعنى يجوز تعلق احد القسمين بالعمل وبكيفية ايضا ولا يجب تأويل الاعتقاد حينئذ لتحصيل امكان تعلق القسم الآخر به سواء اريد بالاحكام النسب او التصديقات لكون التعلق بمعنى

العلم بالوجوب هو العلم بالوجوب
العلم بالوجوب هو العلم بالوجوب
العلم بالوجوب هو العلم بالوجوب

منه
العلم بالوجوب هو العلم بالوجوب
العلم بالوجوب هو العلم بالوجوب

انتساب ما قيل اذا اريد بها التصديقات فالنأويل واجب في تعلق العلم الثاني لثلا يلزم
 تعلق الشيء بنفسه والحق انه لا بد في نسبة الافراد الى الكل تامل (قوله من حيث الكيفية)
 قيل هي كونه على وجه يثمر سعادة الدارين ولا يخفى ان الاحكام الثانية ايضا انما تتعلق
 بالاعتقاد المثمر وهو المأخوذ من الشرع فلا فرق من تلك الجهة فالظاهر ان المراد من الكيفية
 انما هي الوجوب والاباحة وغيرهما والمقصود الاصلى من الفروع ليس الا معرفتها
 فلذلك اقم الكيفية وحاصلها الاشارة الى اجمال تفاصيل المحمولات كما اعتبره الشارح

من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك
 وان اريد به تعلق الاسناد بطريقه او التصديق بالقضية
 فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووجوده
 فحينئذ فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم
 من ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب
 وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولا نهم
 عدوا للفرائض بابا عن الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها
 فقيه ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل
 ان يقال (ان الصلاة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية
 في الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية
 ثم انه ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قيمة التركة بين
 المستحقين كما اشار اليه من عرفه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية
 قسمه تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على
 ما قيل وبالجملة تعميم موضوع الفقه فمالم يقل به احد (وقوله
 وبالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل العطف

في التلويح (قوله وان اريد
 تعلق الاسناد بطريقه) اي
 حين اريد بالاحكام النسب
 و ارادة هذا التعلق ههنا
 بطريق كون التعلق من
 الطرفين فلا يرد ان التعلق
 بكيفية العمل ليس الا بطرف
 واحد اللهم الا ان يكتفى
 بالدلالة الالتزامية فافهم
 (قوله او التصديق
 بالقضية) اي حين اريد بها
 التصديقات (قوله
 المعتقدات) اذا اريد اداول
 الاعتبارين يجب تخصيصها
 بمجرد الطرفين لينطبق

التأويل على المقصود واما اذا اريد ثانيهما يجب تعميمها للنسبة ايضا وتمثيلها بوجود
 الواجب تسامحي اذا المضاف اليه خارج عن المضاف بأى وجه اخذ على
 ما بين في موضعه (قوله فحينئذ) فيه اشارة الى ان مطلق التعلق لا يعين كون العمل
 من الطرفين بخلاف تعلق الاسناد فانه يعين الموضوعية لعدم احتمال المحمولية
 فافهم (قوله وما يتوهم الخ) جوز بعضهم عدم كون العمل موضوع الفقه وادعى انه
 لذلك عد التركة ومستحقوها موضوع علم الفرائض مع كونه بابا من الفقه ثم ذكر ما حاصله
 ان كون العمل موضوعه احسن حتى ان وجد مسألة لا يرجع موضوعها

هذا ان معنى تعلق الحكم بالعلم بالعلم
 الاول كمن يفتي بالعلم بالعلم
 هذا ان معنى تعلق الحكم بالعلم بالعلم
 الاول كمن يفتي بالعلم بالعلم
 هذا ان معنى تعلق الحكم بالعلم بالعلم
 الاول كمن يفتي بالعلم بالعلم

تعلق الحكم بالعلم بالعلم
 هذا ان معنى تعلق الحكم بالعلم بالعلم
 الاول كمن يفتي بالعلم بالعلم
 هذا ان معنى تعلق الحكم بالعلم بالعلم
 الاول كمن يفتي بالعلم بالعلم

هذا ان معنى تعلق الحكم بالعلم بالعلم
 الاول كمن يفتي بالعلم بالعلم
 هذا ان معنى تعلق الحكم بالعلم بالعلم
 الاول كمن يفتي بالعلم بالعلم

هذا ان معنى تعلق الحكم بالعلم بالعلم
 الاول كمن يفتي بالعلم بالعلم
 هذا ان معنى تعلق الحكم بالعلم بالعلم
 الاول كمن يفتي بالعلم بالعلم

هذا ان معنى تعلق الحكم بالعلم بالعلم
 الاول كمن يفتي بالعلم بالعلم
 هذا ان معنى تعلق الحكم بالعلم بالعلم
 الاول كمن يفتي بالعلم بالعلم

الى العمل الابتعسف يجب ان نعدم المبادئ لكن لا يخفى عليك ان وجوب عدها من المبادئ يستلزم عدم جواز كونها من المسائل فينبه وبين ماسبق من الحسن تدافع ظاهر (قوله على معمولي الخ) كقولهم في الدار زيدوا الحجرة عمرو الا انه اعيد الجار فمما نحن فيه (قوله والجواب) يرد عليه ان تغاير جهة البحث لا يدفع الخروج مع ان المقصود بيان ان تلك

الاحكام مختصة بهذا الفن فافهم وأجاب بعضهم عن اصل السؤال بانكار كون الحجية من مسائل الاصول بناء ان اصول الفقه يبحث عن الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام فلو كانت هذه مسائلها يلزم ان يبين موضوع الفن فيه لكن يقال ان الدليل الاصولي اعم الحجة لصدقه على القياس فيجوز ان يكون موضوعية الاجماع باعتبار كونه فدامنه ثم يثبت كونه حجة اى دليلا قطعيا فتأمل (قوله من حيث يتعلق به الخ) الحجية قيد الموضوع بمعنى انه منشأ العروض^٣ للاحوال المبحوث عنها فأورد عليه ان لادخل للحجية في عروض القدرة لواجب مثلاً وأجيب بأن التقيداً بما هو قابلية التعلق

على معمولي عاملين مختلفين والمجروور مقدم قال في التلويح الاحكام الشرعية النظرية تعمى اعتقادية أصلية ككون الإجماع حجة والایمان واجباً وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق^{*} بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجة الاجماع من مسائل اصول الفقه والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين الأصول والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله اشهر مباحثه) يشير الى ان له مباحث اخرى اما عند من يقول بأن موضوعه اعم من ذات الله فظاهر واما عند غيره فلان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعد واما بحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما على ان الامامة انما هي من الصفات لا عند بعض الشيعة (قوله وقد كانت الاوائل) تمهيد لبيان شرف العلم وغاياته مع الاشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين هذا العلم لم يكن في عهد النبي عليه السلام ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وعاقبة جيدة لما اهتموا به (قوله لصفاء عقائدهم بركة صحبة النبي عليه السلام) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنين قدّم عليه للاهتمام اولاً لاختصاص اى سبب استغنائهم هذه الامور

كما في سائر الموضوعات ولاشك ان القدرة والتعلق متلازمان والقابلية لاحدهما قابلية « لا » للآخر فبقابلية منشأ عروضهما ورد بان نسبة الذات الى الصفات بالفعالية لا بالقابلية وذلك متبين في موضعه واقول بتأييد الله وتوفيقه ان التقيداً بما هو صحة التعلق فهي نعم القابلية والفاعلية فاندفع الاشكال فتدبر بالامعان (قوله على ان الامامة الخ) مفاد هذه الملاوة

تأييد عدم كونها من مباحث الصفات بالنسبة الى غير الشيعة واما المقصود الذى هو اثبات المسائل الكلامية المتغايرة لمباحث التوحيد والصفات بالنسبة الى مخصصى الموضوع بالدات والصفات فلا دخل لها فيه الا بالنظر الى مخصصى الشيعة ان وجدوا كما لا يخفى (قوله لاماتوهم) فيكون قصرا اضافيا قلبيا وقبل لا يجوز حمله على التخصيص اذ لا يناسب المقام والجواب ان المقام على تقريره لا شبهة فى اقتضائه القصر القلبى الذى هو نوع من القصر الاضافى لان علة الاستغناء على اعتقاد منكر التدوين هو عدم الشرف فقلبنا بالتخصيص ما فى قلبه من الاعتقاد وما لا يناسب المقام انما هو القصر الحقيقى بناء على جواز وجود سبب غير ذلك (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام) كلمة ما عبارة عن المسائل المدونة على ما يشير اليه وانما حل عليها وان كان الحمل على ملكة الاستنباط موافقا لما فى شرح المقاصد واجوه الاول طلب التوفيق لما سبق من قوله هو علم التوحيد بناء على ان الملكة ليست بأساس الشرعيات اذ لا يتوقف الاعلى مسئلتى ثبوت الكتاب ونبوة الرسول وهما جزآن من مجموع المسائل الذى اطلق عليه اسم العلم

فهو أولى بالاساسية اذ بينهما اتوقف ولو من جانب بخلاف الملكة لجواز حصولها بغير تينك المسائل من المسائل

لَا مَاتُوهُمْ مِنْ عَدَمِ الشَّرَفِ وَالْعَاقِبَةُ الْحَمِيدَةُ أَلَا يَرَى أَنَّهُ لَمَّا ظَهَرَ الْفِتْنُ فِي زَمَنِ الْمَلِكِ رَحِمَهُ اللَّهُ دَوَّنَ فِي الْفَقْهِ مَعَانِيَهُ مِنَ التَّابِعِينَ (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام) فَاِنْ قِيلَتْ الْفَقْهُ نَفْسُ مَعْرِفَةِ الْاَحْكَامِ لَا مَا يُفِيدُهَا قُلْتُ الْمَعْرِفَةُ ههنا

الكلامية والثانى ان الحمل على ملكة الاستنباط يؤدى الى اطلاق العلم على الجمل بمسائله لحصولها بمجرد ضبط المقدمات وعرفان وجوه الاستدلال ونبد من المسائل فان قيل جعلناها عبارة من اقصى ما يرجح حصوله للانسان على ما قيل قلنا فاما ان يراد بالاقصى ما بالنسبة الى كل فرد او بالنسبة الى النوع فى ضمن فرد هو فى الطبقة العليا او بالنسبة اليه فى ضمن جميع الافراد والكل باطل اما الاول فلاستلزامه كون البليد الغير القادر الاعلى شئ يسير عالما والذى القادر على الالوف غير عالم لجواز تحصيله الاكثر واما الثانى فلاستلزامه ان لا يكون غير من فيها عالما وهو خلاف الاجماع واما الثالث فلاستلزامه سلب العلم بالكلية وشناعته ظاهرة والثالث ان التسمية الصادر حين التدوين بلامها ان يكون المسمى هو المدون وتجويز كونه ما حصل قبله تعسف على انه يستلزم فقاهاة الرسول وهو خلاف ما عليه العلماء والرابع انه يرد على ارادة الملكة فى تعريف تلك العلوم ان مجموع الملكات الحاصل كل منها من علم يصدق عليه تعريف كل واحدة وان امكن الجواب باعتبار الوحدة فى ملكة كل تعريف فن

ردهذا الجواب بناء على اتحاد المجموع اذا اجتمع في شخص واجاب بان المراد بالملكة في كل تعريف ماله نوع اختصاص به فقد تناقض لعدم امكان الاختصاص على تقدير اتحاد الملكات فافهم (قوله هو المسائل المدللة) كائن القائل ادعى ان المعروف هو التصديقات بناء على انه الاصل في اطلاق اسماء العلوم فالجواب منع وهذا القول سند وقيل افادة المعلوم لعلمه مما لا يتفوه به محصل فيلزم ان يطلق اسم العلم على الالفاظ ولم يقل به احد والجواب ان يقال معنى ما يفيد معلوم يفيد الالفاظ المدونة الا انه نسب الافادة الى المعلوم مجازا فينبذ جازا ان يكون وجه الشبه فيما نقل عنه كون اللفظ مفيد ولا يلزم اطلاق اسم العلم على اللفظ كما ظن مع انه لا مخلص عن افادة العلم لنفسه في صورة كون

هذا الجواب بناء على اتحاد المجموع اذا اجتمع في شخص واجاب بان المراد بالملكة في كل تعريف ماله نوع اختصاص به فقد تناقض لعدم امكان الاختصاص على تقدير اتحاد الملكات فافهم (قوله هو المسائل المدللة) كائن القائل ادعى ان المعروف هو التصديقات بناء على انه الاصل في اطلاق اسماء العلوم فالجواب منع وهذا القول سند وقيل افادة المعلوم لعلمه مما لا يتفوه به محصل فيلزم ان يطلق اسم العلم على الالفاظ ولم يقل به احد والجواب ان يقال معنى ما يفيد معلوم يفيد الالفاظ المدونة الا انه نسب الافادة الى المعلوم مجازا فينبذ جازا ان يكون وجه الشبه فيما نقل عنه كون اللفظ مفيد ولا يلزم اطلاق اسم العلم على اللفظ كما ظن مع انه لا مخلص عن افادة العلم لنفسه في صورة كون

هو المسائل المدللة فان من طالعها وقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها وان تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلاة مطلقا يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمرو مثلا وقد يقال التغير الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال واما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط او الاستحضار فينبغي ان الكلام اعني قوله عن تدوين العليين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب ياتي عنه لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقهية المقلد وليس بفقيه اجاما وغاية ما يقال انه كما اجتمع القوم على عدم فقهية المقلد كذلك اجتمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة

المفيد ملكة لان حصوله متوقف على حصول العلم ولو على بعضه كما لا يخفى على من يجنب عن التهور ويجنب عن التعصب والتجبر (قوله الفقه هو علم الاحكام الخ) هذا على تقدير تسليم ان التعريف للتصديقات وقيل عليه لو سلم استقامة هذا التوجيه في الجملة

هذا الجواب بناء على اتحاد المجموع اذا اجتمع في شخص واجاب بان المراد بالملكة في كل تعريف ماله نوع اختصاص به فقد تناقض لعدم امكان الاختصاص على تقدير اتحاد الملكات فافهم (قوله هو المسائل المدللة) كائن القائل ادعى ان المعروف هو التصديقات بناء على انه الاصل في اطلاق اسماء العلوم فالجواب منع وهذا القول سند وقيل افادة المعلوم لعلمه مما لا يتفوه به محصل فيلزم ان يطلق اسم العلم على الالفاظ ولم يقل به احد والجواب ان يقال معنى ما يفيد معلوم يفيد الالفاظ المدونة الا انه نسب الافادة الى المعلوم مجازا فينبذ جازا ان يكون وجه الشبه فيما نقل عنه كون اللفظ مفيد ولا يلزم اطلاق اسم العلم على اللفظ كما ظن مع انه لا مخلص عن افادة العلم لنفسه في صورة كون

في الفروع فلا يتصور مثله في الاصولين والجواب ان يقال قولنا الله (والتوفيق) متكلم مثلا وان كان شخصية لكنه في قوة قولنا كل ما نقل الينا في المصاحف توارا كلامه وكذا يمكن التأويل فيما سواه وما يقال من ان الاحكام ههنا لابد من ان تكون كلية لئلا تخالف الاحكام السابقة فاوهن من بيت العنكبوت لان السابقة تعلق بها العلم وههنا اضيفت اليها المعرفة على اننا نقول على تقدير الحمل على الملكة يجب ان يراد كلها في الاولى وبعضها في الثانية دفعا للدور فيلزم التخالف من وجه آخر (قوله قد يقال) اشارة الى ان فيه نوع كافة (قوله ياتي عنه) وجه الالباء هو ان التدوين جمع الالفاظ فلا تصديقات والمسائل وجود في العبارة دون الملكات فجعل التعريف للملكة يؤدي الى ارتكاب تعسف (قوله لكن يرد على اول الاجوبة الخ) لا ظهور لهذا الورود

المعرفة المستفادة من المسائل المدلة يجوز ان لا يكون فقها اذا لم تحصل بطريق الاستنباط فافهم (قوله والتوفيق الخ) لادافع رأسلان كون الفقه مدونا لا يقتضى

فقهية معرفته التقليدية الا

ان يثبت اطلاقهم عليها

ايضا (قوله فيخرج علم

جبرائيل والرسول عليهما

السلام) وجه خروجه

هو ان تصديقهما بالاحكام

لا يفيد لهما معرفة الاحكام

بالاستدلال (قوله فيؤول

الخ) قيل تشبيه الكلام

بالمنطق في الانتفاع بهما في

العلوم وجه آخر فتوحيد

الوجهين فاسد لكن لا يخفى

عليك ان الانتفاع اما بتقوية

الكلام الظاهري أو الباطني

كافي المنطق فلا يخرج عن

الاتحاد الا اذا اعتبر

القسمان للكلام فلا فساد

في الجمع كما لا يخفى (قوله

اي اول) اي قبل الاطلاق

على الغير لا بمعنى ان تسميته

وقت التدوين وقعت قبل

الكل وترك الشارح

التقييد لظهوره بناء على

عدم شركة الغير في هذا

والتوفيق بين هذين الاجاعين انما يتأتى بأن يجعل
للفقه معنيان وعدم حصول احدهما في المقلد لا يتنافى
حصول الآخر فيه (قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة
وكونها عن الأدلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية
فان الجاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون
الاستدلال لينا فيخرج علم جبرائيل والرسول عليهما السلام
فأنه بالحدس لا يتحشم الا كتساب فان قلت للرسول علم
اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد قلت
تعريف الاحكام للاستغراق فلا إشكال (قوله ومعرفة
احوال الادلة) الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام
ففيه مثل ما مر من الكلام وإن التزم العطف على الموصول
يرتفع الإشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقائد (قوله
كالمنطق للفلسفة) عذ في المواقف كونه بازاء المنطق
وجها آخر مغايرا لكونه مؤثرا للقدرة على الكلام
وجعهما الشارح نظرا الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار
انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق
فيؤول الى كونه مؤثرا للقدرة (قوله فاطلق عليه هذا
الاسم) اي اول اول لم يقيد به لصاح اما قيد الاول في الاول
او ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة في كونه اول
ما يجب حتى يختص للتمييز واما احتمال تسمية الغير به لغير
هذا الوجه فقائم في سائر الوجوه ايضا مع انه لم يتعرض
لوجه التخصيص في غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء)
اي ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلامهم
والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب
ذكر كلام السلف (قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين)

الاسم وجهه بعضهم بان علة الاطلاق هي الوجوب لكن لما كان وجوب الكلام
قبل سائر دون اول فاطلق عليه وقت التدوين اسم سيبه في التعليم والتعلم

على اصحابنا ما يمكن حصوله للمقلد
العلم بالاسم في اللغة فينبغي ان يكون
تقريباً والناس ما لا يمكن
دفع العلم بمعنى اليقين بال
فباغضاب علم حصوله
مردم في لغة السببية
الادلة أدلة

ولا يذهب عليك انه خلاف الواقع لتقدم تدوين الفقه عليه فافهم (قوله
اي الواسطة) صرح به الشارح فيما سيأتى من مبحث عدم اخراج الكبيرة

العبد من الايمان (قوله)
قال بعض السلف (اى
من اهل السنة) (قوله)
انهم محلل للثواب
والعقاب) قيل ظواهر
النصوص تدل على كون
دخول النار جزاء الكفر
والعصيان واجمع الامة
عليه فالصواب الاقتصار
على ان دخول الجنة
لا يستلزم الثواب لكن
ذكر رئيس اهل
السنة ابو المعين النسفي
رح في بحر الكلام
ان اطفال المشركين عند
بعض المعتزلة مخلدون
في النار كأبائهم فلا
اجماع كما ترى (قوله)
ولو سلم (فرق هذا
التسليم وسابقه هو
ان في احدهما كلية
مادون الاخر فافهم
(قوله معتزلة بصرة)
ومنهم ابو على محمد
بن عبد الوهاب الجبائي

أَيُّ الْوَاسِطَةِ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ لَا بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ
فَإِنَّ الْفَاسِقَ يُخْتَدُّ فِي النَّارِ عِنْدَهُمْ وَقَالَ بَعْضُ السَّلَفِ
الْأَعْرَافُ وَاسِطَةٌ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَاهْلُمَا مِنْ اسْتَوَى
حَسَنَاتُهُ مَعَ سَيِّئَاتِهِ عَلَى مَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ لَكِنْ
مَا لَهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ فَلَا تَكُونُ دَارَ الْخُلْدِ وَقِيلَ أَهْلُهَا أَطْفَالُ
الْمُشْرِكِينَ وَقِيلَ الَّذِينَ مَاتُوا فِي زَمَانٍ فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ
(قَوْلُهُ فَقَالَ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ قَدْ اعْتَرَلْنَا عَنَا) إِنْ قُلْتَ
سَيِّئَاتُهُمْ أَنْ مَرَّتْ كَبُّ الْكِبِيرَةِ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ عِنْدَ الْحَسَنِ
فَلَا اعْتَرَلَ عَنْ مَذْهَبِهِ قُلْتُ الْكَافِرُ يَنْصَرِفُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ
إِلَى الْمَجَاهِرِ وَالْمُنَافِقُ كَافِرٌ غَيْرُ مُجَاهِرٍ فَلَا مَنزِلَةَ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ
عِنْدَهُ (قَوْلُهُ لَا يَثَابُ وَلَا يُعَاقَبُ) لَا يَقَالُ لَا وَاسِطَةٌ بَيْنَ
الْجَنَّةِ وَالنَّارِ عِنْدَهُمْ فَعِدْمُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ فِي الْجَنَّةِ وَالنَّارِ
يُنَافِي كَوْنَهُمَا دَارَتَيْنِ ثَوَابٍ وَعِقَابٍ لَا تَأْتِيهِمَا مَعْنَى كَوْنَهُمَا
دَارَتَيْنِ ثَوَابٍ وَعِقَابٍ أَتَاهُمَا مَحَلٌّ لِلثَّوَابِ وَالْعِقَابِ لَا أَنَّ كُلَّ
مَنْ دَخَلَ هُمَا يَثَابُ وَيُعَاقَبُ وَلَوْ سُلِمَ فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَهْلِ
الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَهُمْ الْمُكَافُونَ عِنْدَهُمْ وَقَدْ نَصَّ الْمَعْتَرِضُ
بِأَنَّ أَطْفَالَ الْمُشْرِكِينَ خُدَّامُ أَهْلِ الْجَنَّةِ بِالثَّوَابِ فَالْمَرَادُ بِقَوْلِهِ
فَأَدْخَلَ الْجَنَّةَ دُخْوَاهُمَا مُثَابَاتِهَا وَمُسْتَحَقَّاتِهَا كَمَا يُدَلُّ عَلَيْهِ
السِّيَاقُ وَلِذَا فَرَّغَ عَلَى الْإِيمَانِ وَالْإِطَاعَةِ وَنَسَبَ الدُّخُولَ
إِلَى نَفْسِهِ وَقَسَّ عَلَيْهِ قَوْلَهُ فَدَخَلَتْ النَّارُ (قَوْلُهُ فَكَانَ
الْأَصْلَحُ لَكَ أَنْ تَمُوتَ صَغِيرًا) ذَهَبَ مَعْتَرِضُهُ بِضَرْفَةٍ إِلَى
وُجُوبِ الْأَصْلَحِ فِي الَّذِينَ بِمَعْنَى الْأَنْفَعِ وَقَالُوا أَتَرَكْتَهُ يُخَلِّ
أَوْسَقَهُ يَجِبُ تَنْزِيهِ اللَّهِ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ فَالْجَبَانِيُّ اعْتَبَرَ
فِي الْأَنْفَعِ جَانِبَ عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى فَأَوْجَبَ مَا عِلْمُ اللَّهِ تَعَالَى نَفْعَهُ

كذا في شرح المواقف والجباء بالتشديد والمد من قرى بصرة ^{بَصْرَة} « فلزمه »

نصف فریاد
از چش لب لعل
آبِ کجای غدا

و اما بالتخفيف فن قري كازرون كذا وجدت في بعض الحواشي (قوله فلزمه مالزمه) مرجع المنصوبين الجبائي ومالزمه من ترك الواجب في الكبر الماصي لا يلزم الذين لم يعتبروا اجانب علم الله من معتزلة بصرة لان الواجب عندهم التعريض للثواب يعني الايقفاء الى مرتبة التكليف وبيان احكام الدين بوسيلة ما فلزمهم تركه فحين مات صغيرا (قوله الظاهر ان المقول) قيل يا باه قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء

عند اهل الحق لكن يقال
بعد المرجع يصحح وضع
المظهر ووضع المضمرفكائه
قال عندنا فان قيل ما وجه
تخصيص هذه المسئلة بهذا
التقييد قلنا خصها به تحذيرا
عن اتباع من يدعى الالهام
وذلك امر اهم في باب
العقائد (قوله بقوله حقائق
الاشياء ثابتة) ان حل
الاثبات على معنى التقرر
وعدم اتباعه للادراكات
سيشير اليه في تفصيل
السفسطائية لايتوجه
الاشكال باغوية الحكم فافهم
(قوله وتخصيصهم الخ) قيل
رد عليه ان اقتصار الشارح
على تفسير معنى الحق اشارة
الى عدم ارادة طائفة

فَلَزِمَهُ مَا لَزِمَهُ وَبَعْضُهُمْ لَمْ يَتَّبِعْ فِيهِ ذَلِكَ وَزَعَمَ أَنَّ مَنْ عَلِمَ اللَّهَ
تَعَالَى مَنَّةَ الْكُفْرِ عَلَى تَقْدِيرِ التَّكْلِيفِ يَجِبُ تَعَرُّضُهُ لِلثَّوَابِ
فَلَزِمَهُ تَرْكُ الْوَاجِبِ فِيمَنْ مَاتَ صَغِيرًا أَوْ ذَهَبَ مُعْتَرِلًا بَعْدَ ذَلِكَ
إِلَى وَجُوبِ الْأَصْلَحِ فِي الدِّينِ وَالْدُنْيَا مَعَ الْكُفْرِ بِمَعْنَى الْأَوْفَقِ
فِي الْحِكْمَةِ وَالتَّدْبِيرِ وَلَا يَرُدُّ عَلَيْهِمْ شَيْءٌ (قوله فسموا
اهل السنة والجماعة وهم الأشاعرة) هذا هو المشهور
في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار وفي ديار
ماوراء النهر اهل السنة والجماعة هم الماتريديّة اصحاب ابي
منصور الماتريدي وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين
الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوّن وغيرها
(قوله فقال قال اهل الحق) الظاهر أنّ المَقُولَ مجموعُ
ما في الكتاب فالمرادُ باهل الحق اهل السنّة وان خصّ بقوله
حقائق الاشياء ثابتة فالمراد اهل الحق في هذه المسئلة وهم
ما عدا السوفسطائية عَنْ آخِرِهِمْ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يُرَادَ أَهْلَ
الْحَقِّ فِي جَمِيعِ الْمَسَائِلِ وَهُمْ أَهْلُ السَّنَةِ وَتَخْصِيصُهُمْ
بِالذِّكْرِ اعْتِدَادُ بِهِمْ فَكَأَنَّهُمْ هُمُ الْقَائِلُونَ (قوله وهو الحكم
المطابق للواقع) قد يَفْتَحُ الْبَابُ رَايَةً لاعتبار المطابقة
من جانب الواقع بملاحظة الحيثية

مخصوصة بل الى كون المراد تعريضا لمن لم يقل هذه المسئلة بأنه مبطل لكن لا يخفى عليك ان الاقتصار للظهور والتعريض حاصل بذكر الطائفة المخصوصة بهذا العنوان فافهم (قوله رعاية الخ) يرد عليه ان جعل الباء مفتوحة نفس الرعاية لعدم طريق آخر لها في هذا التركيب فلا وجه للتعليل (قوله بملاحظة الخ) متعلق بالاعتبار يعني لاعتبار المطابقة من جانب الواقع مع ملاحظة الحيثية حتى يكون تعريف الحق

قوله الحكم من حيث انه طابقه الواقع (قوله لكن لا يلايمه الخ) قال فيما نقل عنه لان قوله واما الصدق ظاهر في عدم الفرق بحسب المفهوم ويخالفه فتح الباب ونحن نقول بل وفيه اشعار كون المنظور في الصدق ح جانب الواقع ايضا ولم يقل به احد (قوله اذا المنظور الخ)

تعليل لمطوى وهو انه سمي هذا بالحق (قوله وهو الانباء) اما كونه اصليا فلان للصدق معنيين لا غير على ما صرح بهما الشارح فيما سيأتي عرفي وهو ما سبق آنفا و لغوي وهو ما ادعى اصله ودليله هو انه قال في الصحاح وقد صدق في الحديث وهو كما ترى لا يتشبه مع الاول فتعين اصالة الثاني واما انصافه فلانه لاشبهة في اتصاف الحكم بمجهول الانباء هو نوع اتصاف به ولعمري ان جعلت بالان بما نهت عليه رأيت العجب العجيب وعرفت السر الذي حير اولى الالباب (قوله وصف الحكم) نقل عنه ان هذا رد على من قال فيه مسامحة بناء على عدم التواطىء بين حقيقة الحكم ومطابقة الواقع ووجه

هذا هو الوجه في قوله الحكم

لكن لا يلايمه قوله واما الصدق آو قوله وقد يفرق آه (قوله فقد شاع في الاقوال خاصة) يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير الاقوال قال في حواشي المطالع بوصف كل منهما القول المطابق والعقيد المطابق (قوله يعتبر في الحق من جانب الواقع) اذا المنظور اولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً ثابتاً ومحققاً واما المنظور اولاً في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصلي للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهذا اولي مما قبل يسمى الاعتبار الثاني بالصدق تميراً (قوله ومعنى حقيقة مطابقة الواقع ايها) فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع ايها وصف الحكم الا انه مركب فلا يشتق منه له صفة كذا افاده الشارح في نظائره ولبعض الافضل ههنا كلام طويل حاصله حل مثله على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كونه الحكم بحيث يطابقه الواقع (قوله مابه الشيء هو هو) لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية لاننا نقول الفاعل مابه الشيء موجوداً لأمابه الشيء ذلك الشيء اذا الماهية ليست بحل جاعل فان قلت الشيء بمعنى الموجود فقير دلاً لشكك قلت بعد التسليم فرق بين مابه الموجود موجود وبين مابه الموجود وذلك الموجود والفاعل انما هو الاول وبه يظهر ان الضمير للشيء وقد يجعل أحدهما الموصول فلا يتوهم الإشكال بالفاعل لكن

قوله الحكم من حيث انه طابقه الواقع (قوله لكن لا يلايمه الخ) قال فيما نقل عنه لان قوله واما الصدق ظاهر في عدم الفرق بحسب المفهوم ويخالفه فتح الباب ونحن نقول بل وفيه اشعار كون المنظور في الصدق ح جانب الواقع ايضا ولم يقل به احد (قوله اذا المنظور الخ)

الرد هو ان المجموع من حيث هو يحمل على الحقيقة تواطىء وان لم يحمل الاجزاء « ينقض » فان قلت ان زيدا في قولنا زيدا بوه قائم لا مجال لادعاء اتصافه بمجموع الجملة الثانية حقيقة قلت لا تعلق للقيام بزيد بخلاف المطابقة فافهم (قوله على التسامح الخ) لان الوصف الحقيقي هو كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فتسويح بذكر ما يدل عليه تدبر (قوله مابه الشيء هو هو الخ)

لعل معناه ما حصل به الشيء الذي هو عين مابه الحصول فأحد الضميرين للموصول
فلا يرد العلة الفاعلية لعدم الحمل ولا العرض المحمول لعدم سببية الحصول ولا كفاية
أحد الضميرين كما لا يخفى على المتأمل فالظرفية صلة والشيء فاعل الظرف وجلة هو هو
مرفوعة محلا على الوصفية للشيء المحلى بلام الجنس كقوله ولقد امر على اللئيم
يسبني فان قلت يلزم تفكيك الضميرين وهو باطل لا خلا له بالفهم قلت بعد عدم

ارتكاب اللغوية الناشئة
من وحدة المرجع يتعين
الموصول لان يكون مرجعا
لاحدهما فلا اخلا ل
فان قلت يلزم ان يكون
جزأ لماهية ماهية لوجود
الحمل والسببية المعتبرة
قلت السببية المتبادرة
من الباء هي الكاملة الزامة
لاطلاقها ولا مانع منها
فيحمل عليها وما قبل في دفعه
من ان تقديم الظرف
للاختصاص فليس بشيء
اذا وسلم لم يلزم ان لا يصدق
التعريف على الماهية المركبة
لان لا جزأها سببية ايضا
فلا اختصاص وهذا بعد
ما سخر لي وجدت مثله
في الحاشية العمادية
الادبية فسر بعد اوالق

يَنْتَقِضُ حِينَئِذٍ ظَاهِرُ التَّعْرِيفِ بِالْعَرَضِيِّ إِذَا ضَاحِكٌ مَابِهِ
الانسان ضاحك وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم
خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه
الصحيح هذا وأوقل في التعريف مابه الشيء هو لكان
أخصر (قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه) اي بالكنه
وأما تصوُّره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي ايضا قبل
عليه يستفاد منه ان الذاتي لما يمكن تصور الشيء بدونه
ويرد عليه الأوزام البينة بالمعنى الاخص وجوابه بعد تسليم
الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم
انما هو تصور المزوم بطريق الإخطار على مانص عليه
في حواشي المطالع فأمكن تصوُّر بدونه في الجملة بخلاف
الذاتي وايضا زمان تصوُّر اللازم غير زمان تصوُّر
المزوم فانفك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر
كاف في هذا المقام وقيل ايضا ان أر يد بالامكان الخاص
يلزم ان يجوز تصوُّر الكنه بالعرضي وهو باطل وان أر يد
الامكان العام فهو حاصل في الذاتي ايضا وجوابه
اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم مكان تصوُّر الكنه

عصى التسيار فابعد العشية من عرار (قوله بطريق التعريف) اي لان سلم الاستفادة على سبيل
كونه مانعا وجامعا بل يجوز ان يكون من الاحوال العامة للذاتي وغيره (قوله بطريق الإخطار)
هذا هو تحقيق الشريف الجر جاني رحمه الله في حواشي المطالع فتصور المزوم الذي استتبعه
تصور ملزومه لا يوجب تصور لازمه لكون تصور المزوم الاول الذي هو لازم المزوم
الثاني تبعا فافهم (قوله وايضا زمان الخ) قيل ان انفك تصور اللازم عن تصور
المزوم بهدم قاعدة لزوم البين واحد المتضايفين لازم للآخر مع وجوب المعية

في التصور والملكات او ازم الاعداد مع وجوب التقدم تصور او الجواب عن الاول هو ان التوقف على الاخطار لا ينافي اللزوم البين على ما حققه الشريف الجرجاني رحمه الله وكذا التأخر ازماني لان كفاية المازوم في الجزم بالزوم لا يوجب المعية البتة وعن الثاني والثالث هو ان الكلام في اللازم المحمول على ان في الثالث يجوز ان يقال التقدم لا يوجب المعية الزمانية فتأمل (قوله مع العرضي لابه الخ) لان معنى قولنا جاءني القوم بدون زيد هو نفى معيته في المجئ لانفي سببته لمجيئهم فقابل به جاءني القوم مع زيد (قوله بالنسبة الى المقيد) يعني يعتبر كون الامكان كيفية نسبة الوجود الى المقيد مع اعتبار قيده كما يدل عليه عبارته لا كيفية ارتباط قيده فلا يرد استدراك قيد الامكان تأمل (قوله بأن يراد بالامكان

العام) يعني مع اعتباره بالنسبة الى القيد فيكون قولنا تصور الشيء كأن بدون العرضي قضية ممكنة عامة موجبة فغناها سلب الضرورة عن النسبة السلبية بين الموضوع ومحمله فلا يحجب اما بالضرورة وهي الوجوب اولا وهو الامكان الخاص واما الذاتي فهو اذا اعتبرت قضية من مفهوماته كانت ممكنة عامة سالبة اعني

مع العرضي لابه ولو سلم يُعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصور الانسان بدون له بالنسبة الى القيد اعني كونه تصور له بدون و انتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور على ان تصور الكنه بالعرضي غير متمنع وان لم يتطرد ويمكن اختيار الثاني بأن يراد بالامكان العام من جانب الوجود اي ليس عدمه ضروريا (قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور ان الهوية نفس التشخص وقد يطلق على الوجود الخارجي ايضا والشارح قد أطلقها على المساهية باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقايق الاشياء) اورد الفاء اذنا بأنه نأش عما سبق والمنشأ بمجموع أمور ثلاثة تعريف الحقيقة

سلب الضرورة عن النسبة الايجابية المحوطة بين التصور والكون بدون « وكون » الذاتي فالنسبة السلبية اما بالضرورة وهي الامتناع اولا وهو الامكان الخاص فتخذ ما آتيناك من نقد ما خلدنا فان فهم مقالته متوقف على ما قلنا (قوله اورد الفاء اذنا الخ) كذا قال الشريف الجرجاني في حاشية الكشاف في مثله ولم يلتفت الى الفاء الاولى ولعل الفاء الاولى لا تدخل لها في الدلالة على منشائية ماضية وسببته بل هي انما تذكر بمجرد تأخر مرتبة الكلام الاخير عن الاول يدل على ما قلنا ايرادها في مواضع عدم منشائية السابق كما لا يخفى على من تتبع موارد الاستعمال فلا يرد ما قيل هي تأكيد لمبادل عليه الفاء الاولى (قوله تعريف الحقيقة) فيه بحث اذ لا دخل للتعريف

في المنشائية اذ لا اتحاد بينهما وبين المعرفة على اخذه بل الظاهر ح ان الداخل في المنشأ هو استمال الحقيقة في الماهية باعتبار التحقق فتأمل (قوله وكون الشيء بمعنى الوجود الخ) قيل يفيد حمل الوجود دون الشيئية فالأمر الخارجى باعتبار تقرر في الخارج يقال انه موجود باعتبار امتياز فيه عما عداه وصحة انفراده في الأحكام يقال انه شيء فلا ترادف لكن لا يخفى ان ظاهر كلام الشارح ههنا هو الترادف على ان القول بعدم افاده حمل الشيئية ثم تفسيرها بالامتياز في الخارج ظاهر البطلان اذ قولنا زيد ممتاز في الخارج كلام مفيد لا محالة (قوله حقايق المعلومات ثابتة الخ) المراد

بافادته تغاير الموضوع والمحمول وان لم يكن صادقا الا ان يعتبر هذا كقولنا حقيقة معدومات افراد الانسان ثابتة في ضمن موجوداتها فافهم (قوله فلما يحتاج الخ) والخلق ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام بالبرهان الدال على ثبوت المحمول للموضوع وقلة الاحتياج في قولنا حقايق الاشياء ثابتة مبنية على ان ثبوت حقيقة بعض الاشياء كالواجب مثلا لا يظهر الا بالبرهان والاكثر بخلافه فان قلت الكلية المحتاجة في اتصاف واحد من افراد موضوعه بالمحمول الى البرهان لا تكون بديهية بحال فضلا عن ان يكون في الاكثر قلت لا كلية هنا

وكون الشيء بمعنى الوجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والقصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين (قوله ربما يحتاج الى البيان) اى فلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من سميعة يفهم منه ذلك المعنى كما في مثل واجب الوجود موجود والحاصل ان أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا بالنسبة الى بعض الازهان القاصرة (قوله وليس مثل قولك الثابت ثابت) هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد أى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل انا ابوالنجم وشعرى شعرى ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعرى شعرى يحتاج الى بيان معناه لخفايته وهو ظ ولك ان تقول حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر أشهرة أمر المراد به بخلاف شعرى شعرى فانه يحتاج الى التأويل وهو ان يقال شعرى الآن كشعرى فيما مضى او شعرى هو الشعر المعروف بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا وكم فرق بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام

لا بتأنيها على ان يقصد بصيغة الحقائق الاستغراق واما اذا قصد الجنس على ماسياتى فالما ك الإهمال الذى فى قوة الجزئية فلا منع من البداهة وتقيضها وههنا بقية وهى انه من اين علمت كثرة البداهة وقلة الاكتسابية قلنا ذلك مبنى على ان من يستعمل هذا القول يستعمل فيما يشاهد كما هو الظاهر وربما يقع فى غيره فتأمل صدق تأمل (قوله ناظر الى قوله ربما) لكن

بطريق عدم الاحتياج فانه بعد الاطلاع على تعابير طرفيه لا يفتقر الى البرهان (قوله فقيهه تأكيد) موجه (قوله ويرد الخ) لا يرد اصلا لعدم افتقاره الى البرهان بخلاف قولنا حقايق الاشياء ثابتة على انه لو سلم يجوز نفى المثلية مبنيا على ان في الشعر حاجة الى الصرف عن الظ ايضا فانهم (قوله فلو حل الخ) لا يفيد الحمل ان اخذ التحقق معتبرا في الحقيقة والا كذب القضية بناء على اختلاط المعدومات فليأمل (قوله فاللام لاستغراق الانواع) قيل هذا قول بديع بل المراد مطلق العلم والجواب ان هذا عبارة مطابقة لما هو المقصود الذي هو الاستغراق العرفي وبيان لطريقه ههنا لانه اذا قيل مثلا على وجه الاستغراق متعلق بجنس الانسان يفهم منه عرفانه حصل الى تصوره

فقيهه تأكيد كونه مفيدا ويرد عليه ان شعري شعري كذلك واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون إطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا فلو جعل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السؤال أصلاً (قوله من تصوراتها) والتصديق بها وبأحوالها (فاللام في العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالأحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فن قدر الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال الابتدبر الثبوت فقد غلط غلطين (قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير للحقائق وقيل الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه (قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق)

والتصديق به وبأحواله فثبت انه حصل العلم على الاستغراق العرفي فان قلت انه حقيقي قلت لان الاعتبار فيه التصديق بكل الاحوال ومثل هذا الكلام لا يحمل عليه لتعذره والدليل على حمل الشارح عليه عدم ايراد الفاصلة مع ان الرد على السوفسطائية بأسرها لا يحصل بالاطلاق لاحتمال ان يكون ذلك المطلق في ضمن التصور فلا رد الاعلى من ينكر

الحقايق نفسها ولادليل على تخصيص البعض بالارادة ولا منع من ارادة تعلق « برد » الجميع بل هو الواقع في نفس الامر ولا يتم الاستدلال المذكور في صدر الكتاب بدون تلك الانواع وبالجملة من قال لامستند له فقد تحير دون الارتقاء الى مدارج فهم مقاله فتدبر (قوله ثم الاستدلال) قيل الغرض ههنا مجرد التنبيه على وجود جنس الحقايق وتعلق جنس العلم به رد السوفسطائية لا الاستدلال لكن قد عرفت حال الرد آنفا وغرضيته لاينا في التنبيه على توقف الاستدلال عليه وقول الشارح فيما سبق ليتوصل بذلك الخ صريح فدع عنك الا باطيل والا كاذب (قوله باعتبار المضاف اليه) يجوز ان يراد بثبوت الحقايق الحقايق الثابتة فالتأنيث في موقعه

(قوله يرد عليه) حاصله
لأنه غير مراد وان اردنا اجالا فم فان قولنا حقائق الاشياء
ثابتة يتضمن العلم الاجالى بالجميع وقد سبق ان المراد
مانعته حقائق الاشياء فيكون معلومنا البتة لا يقال
نحن نقيد العلم بكونه بالكسنة لاننا نقول لادليل على هذا
التقيد مع ان تعميم الشارح ينافيه ولو سلم فبطان المقيد
لا يوجب تقدير الشبوت بل يجوز ان يترك المقيد وقد يقال
ايضا ثبوت الكل غير معلوم وان اردنا البعض فلا وجه
للعُدول عن الظاهر (قوله والجواب ان المراد الجنس)
يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما يشاهد
من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها
كما مر وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس
ما يشاهد فالكلام السابق على حذف المضاف او نقول
اذا ثبت شئ من الاشياء فالأحق بالشبوت هو هذه
المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها (قوله وهم العنادية)
سُمُّوا بذلك لانهم يُعَانِدُونَ وَيَدْعُونَ الجزم بعدم تحقق
نسبة امر ما الى امر آخر في نفس الامر ويقولون ما من
قضية بدئية او نظرية الاولها معارضة ثنائيتها وتماثلها
في القوة وبه يظهر ان انكارهم لا يختص بحقائق
الموجودات فتخصيص انكارهم لها بالذکر جرئى على وفق
السياق والظاهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الا عم
(قوله من ينكر ثبوتها) اى تقررها وهم يقولون مذهب كل قوم
حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمه ويستدلون
بأن الصفر اوى بحد السكر فيفه مرافدل على ان المعانى
تابعة للادراكات (قوله ويزعم انه شاك) هذا الزعم بمعنى
القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ الاعتقاد للشاك (قوله
وان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت) يرد عليه ان عدم ارتفاع
النقيضين من جملة الخيلات عندهم فلا يلزم من عدم
تحقق النفي الشبوت فالصواب في الالزام ان يقتصر
على الشك الاخير ويسأل انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا

مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم حتى يرد ما وردته بل هو

برهان يبطل مذهبه وهذا معنى كونه الزاميا ولا يتصور البحث معهم لعدم اعترافهم بمعلوم فلا وجه للتخصيص لكن لا يخفى عليك انه لا يجوز في اقامة برهان يبطل مذهب الطائفتين الاخرين

على ان قوله لا يتصور البحث معهم بطلا مكان الاختصار على الشق الاخير كما قرر فيكون بحثا جدليا ويقال ايضا فوجه تخصيص الثاني بالازامية لانه تحقيق كالاول على اخذه فليتأمل (قوله واما على العندية ففيه تأمل) وجهه هو ان مال قولهم بعدم التقرر هو عدم تحقق نسبة ما في نفس الامر فيمكن التردد في تحقق النسبتين بالنسبة اليهم كما رد في نفس النفي والاثبات بالنظر الى العندية ويحجب بان نسبة عدم الى ارتفاع النقيضين ليست بمنقولة عندهم (قوله قال في شرح المقاصد) لم يذكره تأييد المناسب كما ظن بل لا فائدة بطلان نفيهما العلم الحقائق لا يقال لهما ان يجيبا بان مرادنا الالتزام عليكم بما هو حق عندهم لان قوله فيما ادعوا نفيه فتأمل (قوله هذا دليل اللادارية) قد يناقش بان ماسياتي من قول

وهذا النفي من جملة تلك الحقائق ثبتت بعض مانفيم وقد يتوهم ان انكارهم متصور على حقائق الموجودات ويوجه الالتزام بأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه انه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبأنظار دقيقة فكيف يبنى الالتزام لمنكري اجلي البديهيات على مثل هذا الامر الخفي لا يقال ترديد هذا الالتزام في التحقق وهو بمعنى الوجود لا نأقول ليس ههنا بمعناه اذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج (قوله انما يتم على العندية) عدم تمامها على اللادارية ظ واما على العندية ففيه تأمل وقال في شرح المقاصد في كلام العندية والعندية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة (قوله قالوا بالضروريات) هذا دليل اللادارية وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فتعين التوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والشبهة لا اثبات امر او نفيه (قوله قد يغلط كثيرا) اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس ان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فتنا في الكثرة قلت قد يستعار ويستعمل للتحقيق ايضا على ان القلة بحسب الاضافة لا ينافي الكثرة في نفسه (قوله بانتفاء اسباب الغلط) ان قلت لعل هناك شيئا ما للغلط عام فن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل

الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم ان يشعربانه لهم جميعا تأمل (قوله قلت والكلام) بداهة العقل جازمة الخ (قوله هذا سهو ظاهر بل هو استدلال ومصادفه حصول الجزم

بالمحسوس لكنه قديحكم بانتفائه من لم يبلغ درجة الاستدلال وان لم يرتضه معانذ كربه
اللقاء فقل لم يصعد التجربة الى السماء (قوله والكلام على التحقيق) فلا يرد ان دعوى البدهة
لا يسمع في محل النزاع (قوله لعمومه الخ) وانما كان العموم مصححا للذكر
في التعريف اذ يدفع به تعريف الشيء بالمثل لكن قديقال لادخل لعمومه مثل الظن
في دفع المحذور لان المعرفة بعينه ايضا على تقدير الاطلاق اللهم الا ان يحمل
على الانكشاف التام فان قيل يلزم التعريف بالمثل على تقدير الاطلاق ولا يدفعه
عمومه للجهل قلنا لا يتناول التحلي للجهل اصلا والحاصل ان العلم عندهم امامقابل للظن، واما

يتناوله ايضا لكن الجهل
خارج عن كليهما هذا هو
التحقيق في هذا المقام (قوله
تخالف العرف) اي العام
(قوله اي نقبض التميز الخ)
جله على ما اختاره صاحب
المواقف وكثير من المحققين
من ان النقبض للتمييز الذي
هو الصورة في التصورات
والنفي والاثبات في
التصديقات والاحتمال
لمتعلقه الذي هو المتصور في
الاولى والطرفان في الثانية
بناء على ان المتبادر من
احتمال شيء لشيء هو امكان
كونه مور داله (قوله و
متعلقه الطرفان) قديقال
يجوز ان يكون المتعلق

والكلام على التحقيق لا الازام (قوله ويمكن ان يعبر عنه)
اشارة الى ان المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون
باللسان وانما يجعله من المضموم وهو ما يكون بالقلب وان
صح ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل جلا
لفظ على الشائع المتبادر (قوله فيشتمل ادراك الحواس) لكن
عده علما يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم
فيهما (قوله لا يحتمل النقبض) اي نقبض التميز كما هو الظاهر
والاحتمال لمتعلقه وانما وصف التميز به مجازا ثم التميز في
التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق
الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم
بانه ان خلا عن الحكم بأن لم يوجب اياه فتصور والاقتصديق
(قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) فان المعاني ما ليست
من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساسات
لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك
علما كادر الزيد قبل رؤيته واحساسا كادرا كه عند الرؤية

الوقوع واللاوقوع وان يكون التميز بمعنى الكشف فالاحتمال للتمييز والنقبض للطرفين
على ما نقل عن الشارح لكن لا يذهب عليك ان الكشف لا يمكن ان يكون مور دال الوقوع
واللاوقوع على ما عرفت من ظاهر معنى الاحتمال بل الامر بالعكس على انه لا سبيل
الى اثبات حالة مسماة بالتمييز سوى الصورة والنفي والاثبات في التصور والتصديق
(قوله بان لم يوجب اياه الخ) يرد عليه انه لا يكون التصور والتصديق حينئذ قسمين
من الصورة الحاصلة بل من موجبها (قوله فخرج الاحساسات) اي على تقدير التقييد

(قوله ومقتضى التعريف) اى المقيد (قوله وغاية ما يتكلف الخ) يجوز ان يقال مثل زيد اذا ادرك بالحس فعين والافعى سواء كان على وجه كلى او جزئى فلا اشكال فى الادراك بعد الغيبة لان الخيالى معقول عندهم لعدم قولهم بالحواس الباطنة (قوله

اى لتمييزها الخ) لا حاجة الى هذا الارتكاب لجواز ان يطلق التصور ههنا بطريق الاستخدام على نفس التمييز كما هو المشهور وذلك لا ينافى اطلاقه على موجبيه ايضا (قوله نقيض الصفة الخ) فورد عليه ان يكون فى التصديق وراء النسفى والاثبات متناقضان آخران فان قلت لا يلزم من اعتبار عدم الاحتمال لنقيض الصفة ان يكون لها نقيض قلت يكون التعريف ح خاليا عن التحصيل فتأمل (قوله لا ثبت) بالفتحات بمعنى الجملة (قوله ان للتصور) اى لتمييزه (قوله لا يحتمل نقيضه) قد يقال لانهم هذا على ذلك التقدير فان المحال يجوز ان يستلزم محالا آخر تأمل (قوله انما هو فى المتصور بالكنه) اى حين هو كذلك والا فهو قد يتصور بالوجه

ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات وغاية ما يتكلف ان يقال مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئى فعين وعلى كلى فعنى ولا يدرك قبل الرؤية الاعلى وجه كلى هذا الامر فى ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل (قوله بناء على انها لا نقض لهما الخ) اى لتمييزها الذى هو الصورة فلا يرد عليه ان التصور غير التمييز والمعتبر فى العلم عدم احتمال نقيض التمييز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى ان عوى الفرعية مما لا ثبت له فان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فلو سلم ان للتصور نقيضا فتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض قلت هذا انما هو فى المتصور بالكنه لا فى المتصور بالوجه فانه او فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر على ان بناء شئ على شئ فى الواقع لا ينافى وجود مبنى آخر له فى التقدير (قوله على مازعموا) فيه تضعيف قواهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المسطق مثل قواهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتمايعين لذاتهما لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمنع بين المتصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتهما كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شئ رفعه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ والاشهر هو الاول وقول المنطقيين

(قوله يحتمل ان يتصور بالآخر الخ) اعلم ان تصور الانسان باللاضاحك بالفعل « محمول » تصور بالوجه الاعم (قوله على شئ فى الواقع) الشرف قيد لثى « الاخير » (قوله فى التقدير) قيد لوجود (قوله بالمتمايعين) اى عن الموضوع واتسافى اعم منه اذ نقيض كل شئ بهذا المعنى رفعه

مطلقا ما في نفسه او عن شئ وفيه مناقشة وهى ان الايجاب الذى هو نقيض السلب بلا نزاع لا يصدق عليه اندرفعه وان استلزمه (قوله محمول على المجاز) بناء على اعتبار الاشهر (قوله فرق

بين العلم بالوجه الخ) هذا الفرق لا ينافى السابق اذ غاية ان العلم بالوجه هو ملاحظة الصورة الحاصلة فقط والى العلم بالشئ من ذلك الوجه هو ملاحظة ذى الصورة بواسطة وقد يجعل آلة لملاحظة ما هو ليست بصورة له كما فى الشبح فالتصور فى كل منها لاشك فى مطابقته لما هو صورة له فى نفس الامر وان لم يكن مطابقة فى بعض المواد لما جعل آلة له لكن فى مادة جعله آلة يستتبع حكما وهو ان تلك الصورة لذلك المتصور فالخطأ قديقع فى هذا الحكم فملك بالتأمل فى هذا التحقيق فانه من رياحين روضة التوفيق (قوله فيما لا يعينهم اى لا يعينهم (قوله لظهوره) اشار اليه الشارح بقوله لاشك فيها (قوله فى الاسلام) لا بتناهما على امور لا يسلم عندها فى الاسلام (قوله لا يتقاطعان على هيئة الصليب) بناء على تبادلهم من التلاقى ثم التفرق كما لا يخفى (قوله فكيف

محمول على المجاز وايضا يلزم منه ان يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط فى العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا راينا حجر من بعيد فحصل منه صورة الانسان واجيب عن هذا بان تلك الصورة صورة الانسان وتصوره مطابق والخطأ فى الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئى هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه فالتصور فى المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته فتدبر فانه دقيق (قوله فانه لذاته) اى ذاته كاف فى حصول علم وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شئ يفضى الى العلم وتعلقه (قوله قلنا هذا على عادة المشايخ) حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) اى فيما لا يفتقر اليه فان دأبهم تضييع اوقاتهم فيما لا يعينهم (قوله لما وجدوا بعض الادراكات) يعنى ان الحس لظهوره وعمومه يستحق ان يعدا حدا سباب العلم الانسانى فقوله سواء كانت اشارة الى عمومه (قوله فلا يتم دلالتها) فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدءا لآخرين والكل بط فى الاسلام (قوله يتلاقيان) اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن باليسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى واليسر الى اليسرى (قوله والحركات) لا يقال الحركة من الاعراض النسبة فكيف تدرك بالحس لاننا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة اهلها لا ينافى ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم فى المكانين فى الاثنى ادرك العقل منه الكونين وهو الحركة

يدرك بالحس) اى البصرى لان الكلام فيه وان كان مطبق الحسن لا يدرك المعدوم (قوله لاننا نقول) حاصله هو ان الحركة ليست من النسبيات بل النسبة من اوازمها (قوله وما يقال)

ملخصه التزام نسبية الحركة وتأويل كونها محسوسة (قوله واللمس لا يدركه الخ) جواب عما يقال من انه على التأويل المذكور يلزم ان يكون الحركة ملموسة ايضا لكن فيه ان الاعمى قد يدرك

جسما واحدا في مكانين بان لمسه في مكان ثم في آخر بان يتقل ذلك الجسم اليه وهذا ظاهر سيما اذا اخذ بيده شخص يمشي معه (قوله لا يدرك بها) قيل الخشونة مثلا قد يدرك بالباصرة لكن الحق هو انه ناش من التعود لا يرى ان جسما مائلا خشونة له اذا كان في صورة ماله الخشونة ففيه يخطئ الباصرة دون اللامسة وانكاره خشونة محض (قوله مركب تام الخ) يعني ليس المراد به مائس بكلمة (قوله وهو الا وفق للمعنى) لان التلبس ح حقيقي (قوله يلفظ) اي لا للمعنى اذ تلبس الموضوع بثبوت المحمول مساحي بل التلبس الحقيقي بالثبوت انما هو المحمول والموضوع لا يتلبس حقيقة الا بالكون بحيث يثبت له المحمول فافهم (قوله بقرينة خارجية الخ) كالخبر

واللمس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشئ لانه ادراك الشئ بواسطة احساس الآخر ومثله لا يعد محسوسا والا يلزم ان يكون العمى محسوسا تأدية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك العماء (قوله لا يدرك بها ما يدرك بالخاصة الاخرى) اشارة الى ان تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه اعني قوله توقف الاختصاص (قوله فان الخبر كلام) اي مركب تام فلا نقض بمثل زيد الفاضل (قوله بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به) اي على وجه ذلك الشئ ملتبس بذلك الوجه والمراد بالشئ اما النسبة وهو الا وفق للمعنى فتح كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفي واما الموضوع وهو الا وفق للفظ فان الخبر عنه هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فاعبارة عن ثبوت المحمول وانتفاءه والشارح اختار الاول في شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا اي الاعلام بنسبة (قوله لا يتصور تواطئهم) فيه اشارة الى ان منشأ عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية (قوله مصداقه) اي ما يصدقه ويدل على بلوغه حد التواتر يعني انه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او سبعين على ما قيل بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور واجيب بأن نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظاهر من العلة الخفية مثل الصانع مع العالم فان قلت العلم من غير شبهة معلول اعم فلا يدل على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة عندما لم يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل (قوله واما خبر النصارى) وقع في التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر

بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره (قوله ومصدقه) وهو في الاصل آلة الصدق « بمعنى » (قوله معلول اعم) لجواز حصوله بما عدا الخبر المتواتر من الاسباب (قوله انتفاء سائر العلل)

يريد ان غيره منتف ههنا لكن يقال دعوى انتفاء العقل غير معقول والجواب انتفاء سببته النامة التي هي المعبر في كونه سببا مقطوع به اذ لولا ذلك لوقع العلم بمضمون الخبر بمجرد الاستماع من واحد فانهم (قوله بمعنى الاخبار) هذا الاعتبار ليكن الاضافة الى المفعول (قوله واليهود) فيكون التقدير خبر اليهود (قوله

وعرق اليهود) في بعض التفاسير ان نجت نصر قتل كثيرا وابق كثيرا اللهم الا ان يقال قتل علماءهم فانهم (قوله لكنه كاف في الجواب) لانه منع مجرد والتخلف في بعض الصور يكفيه مستندا فان قيل اليس السائل مانعا ومنع المنع خلاف الادب قلنا نعم بل هو معارض فتأمل (قوله والتحقيق) حاصله ان سبب الاعتقاد وهو الخبر متعدد ومتقوى وسبب وهم الكذب لا تعدد فيه فلا تقوى فان قيل قد تعدد السامعون في تعدد العقل قلنا لا ضير فيه لان عقل كل واحد انما يكون سببا لو هم فقط فلا تعدد واما الخبر المتعدد فسبب لا اعتقاد كل واحد (فتأمل قوله انسان

بمعنى الاخبار و اضافته الى المفعول فاحتيج الى تحمل تقدير في قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل كما اشير اليه في الكشف فلا حاجة الى التحمل (قوله فتواتره ممنوع) بل لم يبلغ اصل الخبرين بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع في زمن نجت نصر وبالجملة تخلف العلم دليل عدم (قوله ربما يكون مع الاجتماع) فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف في الجواب والتحقيق ان اجتماع الانساب يقتضى قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد واما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي (قوله والرسول انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام) ولو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا المعنى يساوى النبي لكن الجمهور اتفقوا على ان النبي اعم و يؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب واعترض عليه بان الرسل ثلثمائة عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا ان يكتفى بالكون معه ولا يشترط النزول عليه ويمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير صحتها لنزوله عليه ولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ سلمه الله بأن اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضى ولعل الشارح اختار ههنا المساواة

بعثه الخ) تخصيص التعريف برسل البشر (قوله ولو بالنسبة الخ) ليدخل من لم يبعث الى قومه (قوله من رسول ولا نبي) بمعنى ان ظاهرا العطف يقتضى التباين ولا قائل بمعموم الرسول ولا وجه للعدول (قوله ولعل الشارح الخ) اختياره التساوى مما لا شبهة فيه ويؤيده تعريفه

المعجزة فلا وجه لايراد لعل اللهم الا ان يصرف الى علة اختياره التساوى او يقال يحتمل ان يكون تعريفاً تبعاً للمص (قوله لينحصر الخ) قد يقال لو ذكر النبي بدل الرسول لثبت الانحصار ايضا والجواب هو انه لا يرد الاعلى المص (قوله الى هذه الامة الخ) يرد عليه ان لا يكون الانبياء السالفة صادقة بالنسبة اليهم اللهم الا ان يفيد الخبر بكونه

مستفاداً منه معلوماتهم الدينية فافهم (قوله سحر المتنبي) قد يقال المعتبر في التعريف ادعاء الرسالة فلا دخل ويدفعه اعتبار التساوى فافهم (قوله وايضاً اظهار الشيء الخ) فيه انه قد يقال اظهرت المرض وليس لي مرض ويدفع بأن معنى هذا اظهرت ما يشبه المرض او فعلت ما يشبه الاظهار فتأمل (قوله فيكون من ترتب الامور الخ) قيل انه فرية لان الاسباب لا يكفي فيه بل من شرطه قابلية العامل ويمكن ان يقال خياطة الخياط البالغ الى ذروة صناعته مثلاً لا يتصور من كل من تعلمها او باشر اسبابها بل من البعض الزائد القابلية ولو كان ذلك البعض من الكفرة فيلزم ان يكون من الامور

لينحصر الخبر الصادق في نوعيه يمكن ان يخص فيه تبر ذلك الحصر بالنسبة الى هذه الامة (قوله امر خارق للعادة اه) قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي واجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوى الرسالة ولا نقض بالفرضيات وايضاً اظهار الشيء فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وأن اطبق القوم عليه لانه مما يترتب على الاسباب كلما باشرها احد يخلق الله تعالى عقبيه البتة فيكون من ترتب الامور على اسبابها كالاسهال بعد شرب السموم ونيات الا يرى ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير خارق فان قلت كرامة الولي معجزة لنيبه ولا يقصد به الاظهار وان لزم قلت القوم عدوا الارهاصات والكرامات من توجب المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على انها معجزات حقيقة (قوله يمكن التوصل) هذا الامكان هو الامكان الخاص بمعنى التعريف ان الدليل مالا ضرورة في طرفي التوصل اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل ولك ان تأخذه امكاناً عاماً من جانب الوجود اي لا ضرورة في عدم التوصل (قوله يستلزم لذاته) انما يقل لذاتهها اشارة الى دخول الصورة في الاستلزام فان قلت التعريف يعنى المعقول والمفوض مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول قلت بل يستلزم بناء على ان التلفظ يستلزم العقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا في القول الاول واما القول الاخير فيختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول (قوله هو العالم)

المرتبة على الاسباب والاجماع على خلافه فتأمل (قوله الامكان الخاص الخ) قدمه « هذا » على اخذه عاماً لان فيه بيان حال الطرفين معادون اشأنى لعدم التعرض فيه لجانب الوجود لكن على كلا الاخذين ان الامكان معتبر بالنسبة الى نفس المقيد وهو التوصل لا الى قيده فتأمل (قوله التعريف يعنى) قد يقال استعمال القول فيهما اما بالاشتراك او بالحقيقة

والجواز فتعميم التعريف يوجب الجمع بين معنيي المشترك او بين الحقيقة والجواز ولا خلاف في بطلانها فان اعتبر عموم الجواز فهو مجاز يجب التحرز عنه في التعريفات اللهم الا ان يقال ان المراد بعموم التعريف لهما انه يمكن الاجراء فيهما فافهم (قوله هذا الحصر مبنى الخ) ظن الحصر حقيقيا والحق انه اضافي فالمراد ان القول المؤلف من قضايانا ليس بدليل فلا منع من كون المقدمات دليلا ولقد يما كان يختلج هذا في صدرى حتى ظفرت بتصريح عليه في كلام البعض فان قيل ما وجه عدم صدق التعريف على المؤلف من قضا قلنا عدم جريان الترتيب فيه ثانيا بناء على ان المراد بالنظر الصحيح الترتيب المقرون بالشرائط كذا في شرح المواقف (قوله هو الذى يلزم من العلم به الخ) لنا

في تصحيحه ان تعلق من الابتدائية يلزم قرينة لتضمينه معنى الحصول وان اللزوم المراد ههنا هو اللغوى اعم من ان يحيط بجميع ازمان وجود اللزوم او لا يكون كذلك بل يتحقق عند وجود اللازم وان كان اللزوم موجودا قبله بل لا لزوم فعنى التعريف الدليل هو الذى يلزم لعله العلم بشئ آخر حاصلاته فالمعتبر معاصرة حصول اللزوم لحصول

هذا الحصر مبنى على ان المراد بالنظر فيه هو النظر في احواله فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه حتى يكون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره (قوله هو الذى يلزم من العلم به) المراد بالعلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود والمزوم بالنسبة الى اللازم ويلزومه من امر آخر كونه ناشئا وحاصلاته كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم لشيء وبين اللازم من الشيء فيخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية اخرى بديهية او كسبية لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بينا وهو ظاهر

اللازم فيتناول الاشكال اربعة لان علم النتيجة بعد حصوله من ايتها كانت لا ينفك عنها فأمل واعلم ذلك المقال فانه قد يحير فيه افاضل الرجال (قوله فرق الخ) يريدان الاول اعم من الثانية لاعتبار المنشائية فيه (قوله فيخرج الخ) تفريعه على الفرق وان صح في نفسه لعدم المنشائية فيهما لكن الاظهر بناء خروجهما على كون اللزوم بين العلمين ولا لزوم بين علميهما على زعمه فان قيل يرد الحكم بشجاعة زيد بعد الحكم بكونه مقاوما للاسد لان اللزوم بين العلمين قلنا بعد تسليم اللزوم البين يخرج هذا باعتبار المنشائية في الدليل ولا منشائية هنا اذا كما ينتقل من الحكم الاول الى الثانى ينتقل منه اليه ايضا فاعتبار المنشائية من جانب يؤدى الى الترجيح من غير مرجح ومن الجانبين يؤل الى تقدم الشيء على نفسه فان قلت كل منهما يجوز ان يعد دليلا بالنظر الى من انتقل لانه منشأ الانتقال قلت المنشائية المعبرة هي ما يكون

كذلك مع قطع النظر عن الغير فافهم وفقك الله (قوله ولا غير بين لان الخ) لا يقال فيه مصادرة لاننا نقول المدعى نفي خفاء الزوم والدليل انتفاء اصل الزوم فلا مصادرة الا عند من غفل ان قبل ثم علم انتفاء اصله قلنا من انتفاء اللازم فافهم (قوله بالحدس) علم النتيجة من المقدمات بلا شعور بها قبل الترتيب حدسي ومع الترتيب استدلالى (قوله فبالثاني

أوفى) أى أظهر موافقة
لكن لا موافقة على زعمه
لعموم الثانى الصادق على
كل الاشكال دون الثالث
كسابق فانظر الى ما حققنا
هناك ليظهر لك الموافقة
(قوله لكن يمكن تطبيقه الخ)
يقال كلمة الاستدراك ليس
فى موقعه اذ لا يتوهم
ما دخلت هى عليه من سابق
الكلام والجواب هو
ان الاوفقيه بمعنى ظاهر
الموافقة اذ لا زيادة على
هذا وما له الموافقة بالفعل
ومقتضى الحصر المستفاد
من تقديم الجار انتفاء
الموافقة بالفعل بالنسبة الى
التعريف الاول فجاء توهم
انتفاء امكانها فدفعته كلمة
الاستدراك كما فى قولك
ما جاءنى زيد لكن عمرا جاء
(قوله على ما اخذه الشارح)

ولا غير بين لان معناه خفاء الزوم والخفاء بعد الوجود
وايضا يرد عليه المقدمات التى يحصل بالحدس منها
النتيجة وهى بعينها وارادة على التعريف الثانى اللهم الا ان يراد
بالاستلزام والازوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف
للدليل (قوله فبالثاني أوفى) لكن يمكن تطبيقه
على الاول فان العلم بالغالم من حيث حدوثه يستلزم العلم
بالصانع ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف
الاول على ما اخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص
فى باب التعريفات وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق
الكلام والصواب تعميم الاول (قوله تصديقه) يريد
ان الخارق الدال على الصدق هو الذى قصد به التصديق
واما ما يظهر على يد من يدعى الالوهية من الخوارق فليس
بتصديق له لان كذبه معلوم بالدلة القطعية فهو استدراج له
وابتلاء لغيره (قوله كان صادقا فيما أتى به من الاحكام)
اذ لو جاز كذبه فى ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة ههنا
فى الامور التبليغية واما فى سائر ما قالوجه فى ايجابه العلم بها
هو انه ثبت بالدلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون
كاذبا (قوله فلنوقفه على الاستدلال) قبل اذا تصور
مخبره بالرسالة لم يتجسس الى ترتيب هذا النظر واجيب

والحق انه فرية بلامرية (قوله الصواب تعميم الاول) هذا التعميم لا يفيد الموافقة التى (بان)
هى التساوى لان الثالث يعنى القول المؤلف من قضايا الاول كما لا يخفى والحق ان الشارح
عد التصديق فى الجملة موافقة والتساوى اوفقيه (قوله تصديقا) فان قلت من اى شىء يعلم قصد الله
التصديق قلت من عدم دليل قطعى على الكذب (قوله عن الذنوب) هذا الاشارة الى انه عد الكذب
من الكبار لان الانبياء انما عصموا عن الكبار العمدية عند الجمهور خلافا للحشوية اما سواهم
فجوزهم الاكثر والخنار خلافا للصغار العمدية يجوز عند الجمهور والسهوية بالاتفاق

فافهم (قوله بان تصور المخبر) اشارة الى وجه غلط السائل ومحصوله انا لو قلنا هذا الخبر صادق وتصورنا مخبره بالرسالة بلا ارتباط بين التصور والقول لا يلزم صدقه بداهة فلئن قلت يريد السائل انه لو قلنا هذا الصادق من الخبر الرسول صادق للزم بداهة الصدق قلت هذا حق الا انه على ذلك التقدير يرجع الغلط الى اللفظ على ان الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته كما ذكره بعيد هذا ان قيل لم لم يلتفت الى بيان غلط المجيب قلنا لفحشه بناء على عدم جريان الاستدلال في التصورات والتوجيه بأنه يريد ان في تصورهما حكما بالاتصاف وهو موقوف على الاستدلال امر بعيد مع انه لا خلاص به عن غلط في اللفظ وفيه ايضا بعد هذا الغلط اللفظي احتمال احد الغلطين السابقين المعنوي واللفظي

وبعدهما ان احتياج الاتصاف بالعنوان لا يجعل الحكم نظرا يفتأمل فانه ادق من الشعر (قوله عنوان المتغير) بداهته مبنية على بداهة قولنا كل متغير حادث والا فلا وقوله فتأمل اشارة اليه (قوله اى عدم احتمال النقيض) معنى اليقين لغة هو زوال الشك اللغوي الشامل للظن وهو المراد هنا بقرينة ذكر الثبات واحتمال النقيض لغة

بأن تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره ايضا بالواسطة والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسل يجعل صدقه بديهيا لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير بديهي فتأمل (قوله اى عدم احتمال النقيض) هذا المعنى نعم الثبات فيلغو ذكره اللهم الا ان يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لا في المآل وفيه ما فيه فالاولى ان يفسر اليقين بالجزم المطابق (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالى مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم

مرادف للشك اللغوي اذا الاحتمال المآلى انما يعتبر في معناه بحسب الاصطلاح فعدمه زواله فتفسيره متين فان قيل فالاولى تفسيره بزوال الشك قلنا في عدم تفسيره به فاندثان دفع توهم خروج الظن وبيان ترادف الشك واحتمال النقيض فافهم (قوله فيلغو) قلنا لا لغو على ما حققنا (قوله وفيه ما فيه) وعلى زعمه ان هذا المعنى يفيد لا يلتفت اليه مع ان معناه المعنى اظهر (قوله بالجزم المطابق) قلنا هذا ابعد بناء على انه ليس بلغوى ولا اصطلاحى غايته انه لازم للمعنى اللغوى فلا اولوية فان قلت لم لم يعتبر معناه الاصطلاحى ليحذف قيد الثبات قلت هذا لا يرد الا على الشارح رحمه الله على انه مدفوع بأنه اراد التشبيه في الوجهين ولا يخفى ما في التصريح به من المبالغة (قوله هو معنى العلم عندهم) لا يخفى ان العلم عندهم قد يستعمل في معنى اعم منه على ما سبق من احد التعريفين فلا غناء

فان قلت قدطبق الشارح التعريفين هناك قلت نعم ولكن يكفي لغرضنا جواز التغير فافهم (قوله وايضا سائر العلوم) فيه ان العلوم الظنية ايست كذلك ووجه تخصيصه بالذكر من بين سائر اليقينيات الاستدلالية هو الاعتناء بشأنه على انه لامضاهاة بيده وبينها لجواز نسيان الموجب ولا كذلك هذا ولوسلم فليس في تلك المثابة كما لا يخفى (قوله

وايضا سائر العلوم النظرية كذلك فواوجه التخصيص بالذات والا قرب ان مراد المص بيان قرينه من الضروريات في قوة اليقين وكال الثبات وكأئنه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والتأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقلية الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر (قوله بالتواتر) هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لامتواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لاعتناء الدلائل اذا الوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بان القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك (قوله في حكم التواتر) لانه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه بالبداهة في التواتر وبالنظر في الاجماع وحاصل الجواب ان الحصر مبنى على المسامحة لاعلى التحقيق (قوله قوة للنفس) ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آله غير المدرك قلت وصف الشئ لا يسمى آله له واما جل الغير على المصطلح فبعيد (قوله وقبل جوهر) هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتها

والا قرب) لا يبعد ان يكون هذا اشارة الى ما قلنا (قوله في قوة اليقين وكال الثبات) هذا معتبر فيما قلنا ايضا (قوله المفيد حق اليقين) افادته له تختص لمن يوحى اليه واما غيره من ارباب الاستدلال التبعية لصاحب الوحي فنصيبهم انما هو علم اليقين لكن اقوى مما يحصل بمجرد الاستدلال (قوله لامتواتر) سلب التواتر واعتبار الفرض للتمثيل لا حاجة اليه لان خبر اهل الاجماع في حكم التواتر فلا بعد في عده متواترا نعم ليس بمتواتر عند اهل الاصول وهو بمنزل عما نحن فيه (قوله وليس بذلك) لان الخبر المقرون لا ينفك عن قرائنه والا فلا يكون مقرونا ووسلم فلا نسلم عدم انفكاك الدلائل ايضا

اذا استلزم كل خبر علم انه من الرسول لدليل صدقه بالنظر الى كل من في طور « فلذا » الاستدلال ليس بظاهر (قوله هو قوة للنفس الخ) يناقض لما سبق في وجه الحصر من اطلاق المدرك على العقل ويمكن ان يقال انه تجوز فندير (قوله لا يسمى آله له) قد يقال افاد الشارح فيما سبق ان الحواس ليس بخارج من ذات المدرك مع انها آلات الادراك

فلزم اطلاق الالة على الوصف المتصل ولنا ان نجيب بان المراد من الذات التي لا خروج
للعواس عنها هي الشخص فلا بعد في كون وصف الشخص آلة لنفسه الناطقة
قتأمل (قوله فلذا قال قيل) لكنه لا تجوز ح في اطلاقه المدرك على العقل فيما سبق
(قوله اشارة الى العموم) بناء على انه لو لم يعم لقيد حذرا من التكرار الغير المفيد
للاورد ولا لخصوص المفاد (قوله السمنية) فرقة من عبدة الاوثان تقول بالتناسخ (قوله
اذلا كثرة اختلاف) قديقال يكفيهم كثرة الاختلاف في البعض لحصول التهمة
بهذا القدر على ان تمسك خلافهم لا يجب ان يكون صحيحا في نفسه فتدبر (قوله المتسقة)

الاتساق الانتظام ووجهه
ان يحكم العقلاء بانطباق
ادلتها على مدعياتها (قوله
لان هذا) اشارة الى
محصول ماسبق وهو ان
الالهيات لا تعلم لكثرة
الاختلاف (قوله في هذه
المسئلة) اي التي اشير اليها
بهذا وهي مسئلة النفي فعلى
هذا مدار الخلاف بينهم
وبين اهل الحق على الثبوت
واحتماله لاعليه ونفيه
القطعي فافهم (قوله ايضا
اي كادعاهم في غيرها) (قوله
رد عليه الخ) بناء على

فلذا قال قيل (قوله سبب العلم ايضا) عدم تقييده بالضروري
او الاستدلالي او نحوهما اشارة الى العموم ففيه رد
لفرق المخالفين (قوله بناء على كثرة الاختلاف) هذا
دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما وهم اذلا كثرة
اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والعديدات
(قوله فيتناقض) لان هذه نسبة عدم المعلوماتية الى ذات
الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات
لكن يرد ان يقال هذه الطائفة انما تنفي العلم لا الظن
وعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا (قوله فلا يكون
فاسدا) يرد عليه ان افادة الالتزام لا ينافي الفساد في نفسه
والجحج الزامية شائعة في الكتب والقول بعدم
افادتها تقول (قوله فان قيل كون النظر مفيدا) هذا
انما ينفي العلم بالافادة لانفس الافادة لكن القائل بنفسها
قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا

ان ظاهر كلام الشارح عدم تمسكهم من الالتزاميات لكن الجواب عنه هو انه يريد ان ترددين
صحة دليلهم وفساده وايا ما يعترفون لا يخل بنا اما الاعتراف بالفساد فلانه لا معارضة لعدم
الاحتياج الى الابطال في حصول ماندعي واما الاعتراف بالصحة فلان فيه مطلوب و بناو بالجملة انه ليس
كسائر الجحج الزامية التي اذا ردد فيها يصح اعتراف جانب الصحة وبه تم الجواب ولا يذهب
عليك ان لهم ان يقولوا انا ناعترف بالفساد وعدم الافادة عندنا ولا يلزم منه ان لا يفيد على زعمكم
فلا تناقض وثبت الالتزام فاحسن التدبر فيه فانه ليس ما اورده (قوله تقول) يقال تقول عليه
اي كذب (قوله والمنكر ينكرهما معا) فبهذا الدليل ثبت احد المنكرين وهو العلم بالافادة

الذى قال به من قال بها ايضا فافهم (قوله وههنا توجيه آخر) لعله ان يقال معناه لو كانت الافادة ثابتة للنظر لتعلق بها احد العليين لكن اللازم بط والمزوم كذلك اما بطلان اللازم فلنأديته الى عدم وقوع الخلاف او الى الدور فهذا التوجيه ينفي نفسه لكن الملازمة في معرض المنع (قوله لان القضية الكلية الخ) والنوضح ههنا هو ان اسمية القائلة بالسلب الكلى في باب افادة النظر اوردوا هذه الشبهة قدحافي قولنا بالاجاب

الكلى فيه فعلى تقدير ان نلتزم الشق الثانى من ترديدهم لزم علينا اثبات الشخصية المندرجة في الايجاب الكلى بنفسه على ماقرره فلا يردان في ابطال السلب الكلى يكفي الايجاب الجزئى فما الفائدة في اعتبار القضية الكلية فافهم (قوله ولاخلل فيه الخ) فيه ان التصديق بالنسبة الحكمية لا يستفاد منها لانها من قبيل التصورات وكل من الصنفين لا يكتسب من الآخر ولو سلم فلانم ان فيه ترتيب الامور فافهم (قوله اى توقف الشئ) فسر به لان اسم ان هو الاثبات

وههنا توجيه آخر لكن لايسعه المقام (قوله اثبات النظر بالنظر) اى اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية اعنى قولنا كل نظر مفيد مشتملة على احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادته العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولاخلل فيه وقد زيفه الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا (قوله وانه دور) اى توقف الشئ على نفسه الذى هو حاصل الدور (قوله والنظرى قديثت بنظر مخصص) حاصله ان اثبت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذ لم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها ايضا فاللام اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولاخلل فيه هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام (قوله من غير احتياج الى الفكر) الاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب لان ما يحصل باول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب وجعله تفسير الاول التوجيه

الذى ماله اثبات الشئ بنفسه وهو ليس بدور بل حاصله وثمرته (قوله (لايلام) والنظرى فدالخ) حاصله ان نظرية الايجاب الكلى الذى نقول به في باب افادة النظر لا تستلزم نظرية كل شخصية مندرجة فيه فافهم (قوله اذالم تؤخذ الخ) هذا فيما اذا كان للعنوان دخل في نظرية المحمول وقد يحى من اداة السور فقط والظ ههنا الاول (قوله خرافات) بضم الاول بمعنى الموضوعات كذا في الصحاح (قوله باول التوجه) يعنى لا بالحركتين كما في الاستدلاليات فيدخل فيه ما عداها وقوله من غير احتياج بيان (قوله لا يحتاج الى مطلق السبب)

يعنى ما عدا العقل او مطلق السبب المباشر وان لم يساعد هما العبارة (قوله لا يلائم الخ) والحق انه وهم لما سبق من ان المشايخ لم يستقصوا في تتبع الاسباب ولم يعتبروا سببية غير الثلاثة فالتقسيم ههنا انما هو لما حصل من سبب العقل من التصديقات ومباشرة فيها هي النظر في المقدمات

كما اشار اليه الشارح وما حصل منه بلا نظر حصل بلا مباشرة وتوقفه على الالتفات او الطرفين او التجربة او الحدس لا يقدح في الحصول بلا مباشرة بالقياس الى التصديق الحاصل من العقل اذ المباشرة فيه هي الترتيب الواقع في المقدمات فعليك فهم المقال والله اعلم بحقيقة الحال (قوله فهو ضروري) اي حاصل بلا كسب مفسر بمباشرة الاسباب (قوله ان الضروري في مقابلة) قلنا نعم وقوله يرد الخ اذ لا مباشرة في المثال والتجربي والحدسي اما بالنظر الى العقل فله عدم ترتيب المقدمات واما بالنظر الى الآخرين فلانه لا مدخل لهما فيها لان المفروض انها محصول العقل فانهم (قوله مهملا الخ)

لا يلائم تقرير الشارح كما ستعرفه (قوله فهو ضروري كالعلم آه) الظاهر من عبارة المص وتقرير الشارح ان الضروري في مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجريبات والحدسيات مهما فالاولى ما في بعض الشروح من ان هذه البدهة عدم توسط النظر لاول التوجه والضروري يقابل الكسبي والاستدلالي وهما مترادفان (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله آه) كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه قسم من اقسام الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا لكن يردان بعضهم ادرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على امور غير مقدورة لا تعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسم له وجوابه ان الشارح حل التعريف على نفى دخل القدرة وذلك البعض حله على نفى استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليا (قوله وقديقال في مقابلة الاستدلالي ويفسره) يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي وانهما قسمان منه (قوله فظهر انه لا تناقض) وجه التناقض انه جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي وجعل العلم الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي

مهملا لكذبه (قوله فالاولى) لاصحة فيه فضلا عن الاووية لكون الحكمين في القسمين لغواح وما يقال من ان مغايرة اللفظين كافية فبني على العجز عن فهم تغاير المفهومين ولعمري ان بكر المحل العديمة المثال لم ينكشف وجهها لاحد على هذا المنوال فان شئت فانظر بعين الرجال وان شئت فاسلك طريق الضلال (قوله على نفى استقلال القدرة)

قبل هذا التوجيه ليس بشيء لان التفسير عند من اخرج الحسيات محمول على معنى الاضطراري فقتصر بعلم الانسان بنفسه وعوارضه وعند من ادخلها محمول على ان لا يكون العلم الحاصل مقدور لنا فالحسيات على تقدير توقفها على غير الاحساس يكون غير مقدورة التحصيل والترك فيدخل لكن لا يخفى عليك ان توقف المقدورات على شيء آخر سوى قدرتنا لا ينافي مقدوريتها لنا كما في افعال العباد سيما على مذهب الاشاعرة فالتوجيه صحيح على ان الشارح

لم يدرج الحسيات باسرها في الكسبي كما يدل عليه قوله كالا بصار الحاصل بالتصديق الاختيار كما لا يخفى والحق ان تدقيقات المتأخرين بم عزل عما نحن فيه (قوله فكان قسم الشيء قسمين منه الخ) انقسمية تقضى المباني و انقسمية ينافيها قناتق (قوله ثم قسم الخ) ففي كلام صاحب البداية تقسيمات ثلث تقسيم مطلق العلم الحادث وتقسيم مطلق الاسباب وتقسيم ما بسبب خاص (قوله فليس المقسم الاسباب المباشرة) هي صفة الاسباب على صيغة المفعول وقوله بسبب مباشر على التوصيف

فكان قسم الشيء قسمين منه وحاصل الدفع ان التقسيم ما يقابل الا كتناسلي والتقسيم ما يقابل الاستدلالي هذا وليت شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء وقدم ان العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلثة ثم قسم ما هو بسبب خاص اعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب المباشرة فيتناقض ولو سلم فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالاعم ولاتناقض اصلا نعم يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيره لقوله باول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر (قوله حتى يرد به الاعتراض) فيحتاج الى دفعه بانه لما لم يتعلق بعده شيئا مستقلا غرض صحيح ادرجوه في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان

ايضا وكذا ما سيأتي (قوله ولو سلم الخ) يعني ولو سلم كون المقسم في التقسيم الثاني «قوله» الاسباب المباشرة فيجوز ان يكون بين المقسم الذي هو السبب المباشر والاقسام التي من جللتها نظر العقل عموم من وجه (قوله وانقسم اي في التقسيم الثالث الذي هو تقسيم ما بسبب خاص) (قوله هو الحاصل بالاعم) اي بالعقل مع قطع النظر عن تقييده بالمباشرة وعدمها (قوله فلاتناقض اصلا) لكن ما قاله خلاف الظاهر كما لا يخفى (قوله بمعنى الحاصل بدون الخ) هذا من لوازم هذا النوع من اصل معناه اذ هو الحاصل بدون الكسب والمباشرة

على ما عرفت (قوله الا ان تخصيص الصحة) قيل يمكن ان يراد بالصحة التقرر الجزمى وبالشئ المعلوم نفيًا كان او اثباتًا فالمقصود اشعار افادته الظن لكن فيه ان قولنا والالهام ليس الامن اسباب الظن اظهر في هذا المعنى مع ايجازه وعدم ايهامه بخلاف المقصود (قوله من الاجناس) المراد الجنس النحوى دون المنطقى فلا منع من ان يقال عالم الانسان كما يدل عليه قوله فزيد الخ (قوله للقدر المشترك) فيكون كل جنس فردا من مفهومه (قوله

المشهور) ولو اجرى كلام الشارح على ما هو المشهور كما يلائمه عطف الصور السابقة على المواد فقدم الجسمية بالنوع يوجب قدم النوعية بالجنس لان نوع الاولى جنس الثانية لتبت ما أورده على عدم اندفاعه (قوله القديمة بالنوع) كنوع الانسان على زعمهم (قوله او اراد النوع الاضافى الخ) يعنى ان جنس نوعيات العناصر وهو مطلق النوعية العنصرية نوع اضافى بالنسبة الى مطلق النوعية فافهم (قوله والمشهور انه ليس بعين الخ) اجاب البعض بما حاصله ان السرير عندهم جواهر مخصوصة متألفة على

(قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكور مما لا وجه له) قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت كما قال الشاعر * صحَّ عند الناس آتِي عَاشِقُ غير أَن لم يَعْرِفُوا عِشْقِي لِيَنَّ * اى ثبت وجوابه انه خلاف الظاهر وفيه استدراك وايهام بخلاف المقصود (قوله فكانه اراداه) كلمة كَأَنَّ غير مرضية ههنا فتأمل (قوله مما يعلم به الصانع) اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك (قوله يقال عالم الاجسام) اشارة الى ان المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى ان العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على كل منها وعلى كلها لانه اسم للكل والا لما صحَّ جمعه (قوله لكن بالنوع) المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جَوَزُوا حدوث نوع النار مثلا لكنه يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربعة في امزجة المواد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا او اراد النوع الاضافى (قوله ومعنى قيامه آه) اى قيام العين او الممكن قيده بالاضافة احترازا عن قيامه تعالى بذاته ثم لا يخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين

وضع مخصوص فيصدق التعريف عليها بلا شبهة واما المركب من تلك الجواهر والهيئة الاجتماعية فلا وجود له عندهم لعدم جزئه والوجود معتبر في التعريف فورد على جوابه المركب من الجوهر والعرض الحال فيه فاجاب بان المعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية فانها ليست متحققة في المركب منهما ولا يخفى عليك ان مراده رح الجواهر المجتمعة السيرية مع قطع النظر عن الهيئة موجودة يصدق التعريف عليها من حيث هى كذلك

ولا وحدة حقيقية لها لانها اما في نفس الوحدة الشخصية او في النقطة الشخصية او في المفارق الشخص ليس الا كمين في موضعه واستعمال هذا اللفظ في معنى الواحد الشخصية لو سلم وروده يرد عليه ان التعريفات ليس للشخص (قوله هو وجوده في موضوعه الخ) قيل عليه المراد ان اتصافه بالوجود لا يتم الا بالموضوع لانه من علله بخلاف الجسم لكن فيه ان المفهم من العبارة هو ان وجود العرض في نفسه ووجوده في موضوعه واحد واما وجود الجسم في نفسه وفي حيزه فبينهما تغاير والتغاير في جانب الجسم انما هو بين وجوده وحصوله في الحيز فوجب ان يعتبر الاتحاد في جانب العرض ايضا بين وجوده وحصوله لموضوعه فورد ما نقله من شرح المواقف فان قلت في

العرض اعتبارات ثلث وجوده في نفسه مع قطع النظر عن الموضوع ووجوده في نفسه في الموضوع ووجوده لموضوعه قلت في الجسم ايضا كذلك على التفصيل المذكور بوضع الحيز موضع الموضوع فعلى هذا يكون معنى كلام الشارح ان الاعتبار الاول عين الثاني في العرض وغير الثالث في الجسم ولا يخفى ركاكته (قوله يقوم عليه رابع الخ) مرجع الضمير

(قوله هو وجوده في موضوعه) اى ليس امرا آخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف (قوله اعنى الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المفروض اولاً وثانياً وثالثاً (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد) ورد بان التقاطع يتحقق باربعة بان يتألف اثنان ويوضع بجانب احدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعا الى الاصطلاح) وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف (قوله ولا فرضا) اى مطابقا للواقع والا فلعقل فرض كل شئ (قوله عن ورود المنع) وان أمكن دفعه بان المقصود حصر ما ثبت وجوده

ينبغي ان يكون احدهما لاثالث اذا التقاطع في الكل يقتضيه كما لا يخفى (قوله وان كان (لا يقال) لفظيا الخ) اذا مال النزاع في انه هل يكفي التركيب فمما وضع له الجسم ام لا وهو النزاع في ان الجسم هل وضع لهذا المعنى اولذلك فلما انسد احتمال الاصطلاح من قبل تعيين الرجوع الى اللغة (قوله كما وقع في المواقف الخ) قد ظن ان ما وقع فيه هو رجوع النزاع الى الاصطلاح لكن هذا احتمال في الشرح وآخر ذلك المتصد يرفع الاشتباه عن المتن عند المنصف (قوله ولا فرضا الخ) الفرق بينه وبين الوهمى هو ان ادراك الوهم انما هو بواسطة الحس فيقف عند غاية الصغر المانع من تعلق الحس بخلاف فرض العقل كذا في حواشى خواجه زاده (قوله فلعقل فرض كل شئ الخ) قيل هذا القول كاذب الا يرى انه ليس له فرض الشخص مشترك لكن لا كذب اذ لا معنى

للنزاع في ان للعقل فرض اشتراك الشخص فرضا غير مطابق ولا يلزم الكلية ثبوتها
انما هو بالفرض المطابق بمعنى ان لا يمنع نفس المفهوم من وقوع الشركة في الشخص
فرض مع منع نفسه (قوله لا يقال الخ) هذا وارد على تقدير اعتبار الانضباط ايضا
ولا ينافيه دفع المنع اذا احتمال جزء غير معلوم الثبوت كالهوى والصورة والمجردات قائم فلم يبين
حدوث جميع الاجزاء فافهم (قوله وايضا) سؤال على ماسبق من حصر المركب في الجسم (قوله

اجزائه المعلومة الخ) اجري
عليه الشارح كلامه فيما
سيأتى من قوله ان المدعى
حدوث ماثبت وجوده من
الممكنات وهو الاعيان
المتخيزة والاعراض ولا يبعد
ان يكون ايضا ماسبق من
قول الشارح من السموات
وما فيها والارض وما عليه
اشارة اليه اذ من الاجزاء ما
على السموات وما في الارض
لكن المعلوم لنا بالمشاهدة
هو ما ذكر فن خالفهما
خالفهما بلا وثيقة فافهم
(قوله خط بالفعل الخ) ان
قيل لا خط بالفعل اذا تماسه
بقطعة من سطحها الواحد
مع ان الاجزاء المتماسه اكثر
من واحد قلنا الفاصل
بين السطح المتماس وغير
التماس خط بالفعل فافهم
(قوله اى مستقيم) لزومه

لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه ينافي
غرض المصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه
وايضاً وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل
فلم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم لا نقول الغرض
بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث
المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب في المجردات مما لم يذهب
اليه احد بخلاف نفس المجردات فان اكثر الناس قائل بهذا
فلهذا لم يلتفت اليه (قوله خط بالفعل) اى مستقيم
لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكثرة
الحقيقية (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) يرد عليه
ان العقل جازم بأن جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد
العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات
قدرته (قوله الوجه الثانى) حاصل هذا الوجه ان كل
ممكّن مقدور الله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة
ولو غير متناهية فيمتد كل مفترق واحد جزء لا يتجزى
اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه
فدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه
مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا
التقرير لا يرد اعتراض الشارح (قوله على ثبوت النقطة)
ان قلت النقطة نهاية الخط ولا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة
قلت تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية احد سطحي

اذا تماسه بجزئين واذا تماسه بالاجزاء جاز التخالف فافهم (قوله يرد عليه الخ) هذا غفلة
عن كلامهم مبنى على تركيب الجسم من اجزاء بالفعل كما اشار اليه الشارح في وجه الضعف
فمح لا يتصور زيادة احد المتصفين بلاتناهي الاجزاء على الآخر ونقصانه عنه لجواز التطبيق
الغير المتناهي حينئذ بخلاف الاعتباريات والاضافات (قوله لا يرد اعتراض الشارح) لكن

يرد بوجه آخر وهو ان امكان الافتراقات الى غير النهاية لا ينافي امتناع وقوعها دفعة لمانع بل هو الواقع لاستلزامه اجتماع جواهر غير متناهية في الوجود وهو باطل ببرهان التطبيق فلا بد في وقوع الافتراقات الغير المتناهية من ازمة غير متناهية استقبالية فافهم (قوله الجسم المخروطي)

هو جسم له سطحان لاحدهما نهاية واحدة وهو خط مدور مشترك بينه وبين الآخر الذي له نهاية اخرى وهى نقطة فى رأسه والمركز الذى هو جهة السفلى نقطة فى غاية البعد عن المحدود موجودة فى ثخن الارض قائمة بها (قوله ولعل الشارح الخ) قبل قول الشارح وكثير الخ عطف على قوله اثبات الهيولى الخ ولفظة الهندسة سهو او تحريف وقع موقع لفظة الفلسفة ولا يذهب عليك انه انما يرتكب بعد ثبوت ان لا دليل يبنى على اصل هندسى وانى له هذا اذ عدم العلم ليس بدليل لعدم (قوله واما لانها عرض) فيكون التعريف متناولا للتقديم والحادث (قوله ولعل ما فى الكتاب الخ) قد يقال ما وقع فى شرح التجريد هو امكان الوقوع والمذكور هنا

الجسم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز (قوله ونفى حشر الاجساد) لانه فى الآخرة فينافيه استمرار الاول (قوله المبنى عليها دوام حركة السموات) أدلة دوايمها المذكورة فى الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على الاصل الهندسى ولعل الشارح اطلع على دليل يبنى عليه (قوله قيل هو من تمام التعريف) وقيل لا اما لخروجها بكلمة ما اذهى عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث واما لانها اعراض فلا يصح اخراجها (قوله والاظهر ان ما عدا الاكوان الخ) ذكر فى شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة بأحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما فى الكتاب رأى الشارح او مذهب بعض منهم (قوله اما الاعراض فبعضها الخ) ولك ان تستدل بما سيجئ من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص للاشعرى (قوله يكون حادثا بالضرورة) اذ القصد الى ايجاد الموجود متمنع بديهى واعتراض عليه بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى انه بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا والمحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجوده قبله (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) اى مستمر فان قلت يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجئ نعم يرد ان يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بأمر عدى كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزال شرطه لازوال علته القديمة (قوله فان كان مسبوقا الخ) لو قيل فان كان مسبوقا يكون آخر فى حيز آخر فحركة والافسكون

ما ثبت بالاستقراء لكن فرق بينها وبين الاكوان لا يخلو عن وهن ما (قوله) « لم يرد » لا الى نهاية) اى بالنسبة الى قبل المتعاقبات فافهم (قوله نعم يرد الخ) وتوضيحه هو ان مطلق حركة

الفلك قديم على اصل الحكماء مثلاً ومشروط بعدم مانع وهو وجود شخص قوى يوجب امساكه عن الحركة فرضاً فاذا حدث ذلك الشخص زالت الحركة وأجيب عنه بأن علة عدم الشخص على ما تقرر عدم علة وجوده فلما وجب انتهاء علل الوجود الى الواجب بحكم برهان التطبيق وجب انتهاء علل العدم الى العدم الغير القابل للزوال لان اقصى علل العدمات ليس الا عدم اقصى علل الوجودات فلم يقبل عدم ذلك المانع للزوال لامتناع تحقق علته الاولى فلم يمكن وجود الشخص المذكور فاستمرت الحركة المستندة الموجب على

الفرض لكن فيه ان عدم علة الوجود لا يستلزم عدم الفاعلية فيجوز ان يكون علة وجود الشخص هو الواجب بشرط وقت حدوثه غاية ان يتسلسل اجزاء الزمان الذى هو من الامور الاعتبارية عندنا ولا يبطل برهان التطبيق تسلسلها وابطاله تسلسل عدمات الفاعليات انما هو لاستلزامه تسلسل نفس الفاعليات ولا يلزم هذا فيما نحن فيه فافهم هذا المقال وتجنب فيه عن ورطة الضلال (قوله لم يرد سؤال ان الحدوث الخ) لانه راجع في السكون لكن يرد كون

لم يرد سؤال ان الحدوث (قوله الحركة كوناناه) يرد عليه ان ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث لم ان يكون كونه في الآن الثانى جزءاً من الحركة والسكون معا فلا يمتازان بالذات والحق ان الحركة كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول وهذا ظ عند تجديد الا كون بحسب الآتات واما على القول ببقائها ففيه ايضا اشكال (قوله فهو جائز الزوال) فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم يناهى العدم مطلقاً وبه يتم المقصود (قوله لادليل على انحصار الاعيان) والاستدلال بأن المجرد يُشاركه البارى تعالى في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشئ اذا اشتراك بالعوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمي كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب (قوله لان ادلة وجود المجردات غير تامة) كما ان ادلة نفيها كذلك منها ما سبق آنفا ومنها ما يقال ما دلل عليه يجب نفيه والالجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا تراها وانه سفسطة

السكون في جسم حدث في مكان فانتقل الى آخر في الآن الثانى جزءاً من الحركة (قوله كون اول الخ) يرد عليه ان لا يكون الجسم في آن الحدوث متحركاً ولا ساكناً (قوله في مكان اول الخ) الصواب حذف القيد كما لا يخفى (قوله يناهى العدم مطلقاً) اى سواء كان قبل الوجود او بعده على سبيل الوقوع او الجواز ولا يرد صفاته تعالى اذا امتنعت اعدامها باستنادها الى الموجب لكن فيه انه لا يمتنع اجتماع القدم مع جواز العدم فيمكن فرض سبق قصده تعالى الى ايجادها سبقاً ذاتياً (قوله بتعين عدمي الخ) الظاهر انه علاوة على تسليم الاشتراك في الماهية فيرد عليه ان يمكن

الآثار الواجبة من المجردات فحاشا وكلا والالتجاء الى القول باختصاصها بالتعين الواجبي ليس بشئ، اذ لا اثر للعدميات في الوجود فافهم (قوله ويحجب) لا يقال الاحسن في الترتيب ان يذكر الجواب المنع قبل التسليم لان الجواب سند لمنع وجوب النفي والعلاوة تسليمه فالترتيب على حسنه (قوله لحدوث البعض دليل) حدوث الحركة دليل لحدوث الفلك

وهو لحدوث شكله فقس عليه غيره (قوله يرد عليه الخ) يمكن ان يقال قول الشارح فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اشارة الى دليل هو انه لما كان كل واحد مسبوقا بالغير كان الجميع بحيث لا يشذ عنه فرد كذلك وسابقه ليس بداخل فيه فانقطع السلسلة ولزم حدوث المطلق الموجود في ضمنه فلا يرد لاهذا ولا نعيم الجنان لان عدم انتهائه لا يوجب وجود ما لانهاية له بالتفعل (قوله العالم الذي ثبت الخ) يعني ان المراد بالعالم في قوله والمحدث للعالم هو الله الثابت الوجود واعلم ان قول الشارح ههنا اي الذات الواجب الخ فيه ان الاعلام التي مفهوماتها

ويحجب بأن الدليل منزوم للدلول وانتفاء المنزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبديهة لآبانه لا دليل عليه (قوله حدوث الاعراض) اي حدوث سائر الاعراض لحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول (قوله فلا يتصور قدم المطلق) يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئ له بداية فيأخذ من تلك الحثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحثيات وايضا لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي والاضوب ان يحجب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق (قوله يشعه الجسم) خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام والافهو ما يشغله الجسم او الجوهر (قوله لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم) فان قلت الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليس من جملة العالم قلت هذا لا يضرنا لم فيه من تسليم المدعى وكلامنا في الجائز المبين لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثا لذلك العالم ومبدئه وحل المحدث

الاشخاص لا افادة في حلها فهذا التفسير مما لا وجه له وما يقال من ان المراد «على» المفهوم الكلي فينا فيه ذكر الذات المحلاة بلام العهد الخارجي كما شو الظ على ان ذكر العدم وارادة انتهموم الكلي لم يقع منهم في تأويل امشاه انهم الا ان يقال انهمول هنا هو المسمى وقوله وهو الذات الخ كلام آخر ذكر بياننا وتعميرنا لذلك المسمى ولام الذات

للعهد الذهني والمراد المفهوم الكلي فجاز حملها على هو (قوله على المحدث بالذات الخ) يعني لو حل المحدث في قول المص والعالم بجميع اجزائه محدث على المحدث الذاتي الذي قالت به الحكماء ويحتمل احتمالا بعيدا من حيث المعنى وان كان قريبا من جهة اللفظ انه اراد لو حل المحدث على صيغة الفاعل في قول المص والمحدث للعالم على المحدث بالذات لثم هذا الدليل لان المحدث الجائز الوجود محدث بالغير لاحتمال ضرورة احتياجه في جوده الى غيره (قوله مما لا يساعده) اذفسره بالخرج من العدم الى الوجود واماعدم المساعدة على الاحتمال البعيد لان سياق كلامه يدل على انه اتخذ قول المص اشارة الى اثبات وجود الصانع ونفى محدث غيره فلو حل الدليل

على اثبات ان المحدث بالذات اي المستقل هو الله لبقى احتمال ان لا يكون للعالم محدثا مستقلا فلم تثبت اصل وجوده بل اثبات هو لو وجد لكان مستقلا ولا ينافي لما قلنا ان ادلة وجوده يثبت استقلا له ايضا الا عند من لا مذاق له (قوله فيلزم التناقض) لان القول بانه جائز الوجود قول بكونه من العالم على زعم الشارح والقول بانه مبدأ للعالم قول بعدم كونه منه (قوله الاول طريقة الحدوث) قيل لافرق بينهما

على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح (قوله ما يصلح علما) اي علامة ودليلا على وجود مبدأه والشئ لا يدل على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلول اذ لا يكون حينئذ من العالم فيلزم التناقض (قوله وقريب من هذا ما يقال) الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة دليل يتجرب بطلانه فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يراد ان الافتقار غير الاستلزام وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلناه (قوله وليس كذلك) لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع فبعض مقدمات اخرى وهي ان يقال ذلك الخارج لأبد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف للسلسلة والاي لزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا

الافى الالفاظ لان الشارح حل كلام المتن على مسلك الامكان بناء على ان علة الحاجة هي الامكان في الصحيح لكن لا يخفى عليك ان اشارة الشارح فيما سبق الى اقوى المذاهب لا ينافي ذكر طريقة الحدوث ههنا تيمنا لكونها مسلك الخليل صلوات الله تعالى عليه وسلامه و متمسك قدماء اهل السنة مع انه لم يكتف بها وذكر الطريقة الاخرى (قوله افتقار الى ابطاله) اذ التمسك متفرع على الافتقار لاحتمال (قوله الافتقار غير الاستلزام) اذ الاول يكون في الاول والثاني في الآخر (قوله اشارة الى ما قلنا الخ) اذ لو قال الى بطلان الخ لافاد ان البطلان واجب الحصول قبل اقامة الدليل او حين شروعه فافهم هذه الدقيقة (قوله طرف) اي من جهة الفوق (قوله كون الواجب معلولا الخ) لكونه من

الممكنات ح (قوله فظهر ان امر الافتقار بالعكس) لا يقال هذا مناقض لما سبق لان التمسك في اثبات الواجب ليس الا بدليل بطلان التس غاية لا بضم مقدمة فهو افتقار اليه لا نناقول انه لا بضم مقدمة دليل برأسه على ثبوت الواجب وجزء من دليل بطلان التس والجزء بغير الكل وافتقار

الثاني لا يخفى على احد (قوله مجموع المتوقفين) على صيغة التثنية كما اذا توقف كل من زيد وعمر وعلى علة فعلة مجموعهما لما وجب خروجها عنه انقطاع التوقف عندها لعدم توقفها وانما فرض بين الشئين لكفايته (قوله والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة الخ) المجتمعة منها ما توجد كلا منها علة على حدة او علة واحدة في زمان واحد والمتعاقبة ما توجد كلا منها علة على حدة على سبيل التعاقب او علة واحدة بشرط متعاقبة (قوله لانها مترتبة الخ) الظاهر انه يريد ابطال رأى الحكماء على الوجه الذى تقرر عندهم لكن الترتب لا يكفي في بطلان التس على رأيهم بل له شرط آخر مفقود هنا وهو الاجتماع في الوجود في زمان واحد وما يقال من انه يجوز ان يكون مراده تحقيق تناهى النفوس بما تقرر عند

فظهر ان امر الافتقار بالعكس واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فغلته امانفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور (قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) البرهان السابق يبطل التس في جانب العلة فقط وهي لا تكون الاجتمعة وهذا البرهان يتم جانبي العلل والمعلولات المجتمعة والمتعاقبة وبه يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة ايضا لانها مترتبة بحسب اضافتها الى ازمة حدوثها وما ذكره بعض الافاضل من انها قد يحدث جملة منها في زمان واخرى اقل او اكثر في آخر وقد يحدث آحاد منها في ازمة مترتبة فلا ينطبق بمجرد ترتيب اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة ولو متفاوتة اذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية لتناهى الابدان الحادثة فيه التى هى شرط حدوث النفس (قوله فيما دخل تحت الوجود) اى في الجملة ولو متعاقبة فيه فيجربى في مثل الحركات الفلكية (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم) فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهى تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع في حدهما البتة ولو سلم عدم الانقطاع فلا يضر ايضا لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمى متعاقبا لا الى حديكون متناهيا دائما ونظيره نعم الجنان هذا لكن يشكك بالنسبة الى علم الله الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلية تحت علمه الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك

المتكلمين لا الزام الحكماء به هو مسلم عندهم فغيبه ان ضبط الوجود كاف عندهم « فتأمل » فلا وجه لتمحل الترتيب الذى لا دخل له في غرضه انهم الان يقال ذكر الترتيب المتضمن لضبط الوجود توطئة لما بعده من السؤال (قوله فيجربى في مثل الحركات الخ) اى على رأى المتكلمين

(قوله فتأمل) وجهه هو انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم او يقال ان الدخول تحت علمه تع لا يستلزم احدا الوجودين الخارجى والذهنى ولا نم امكن الانطباق بدون احدهما اذا الاجتماع فى الوجود شرط فتدبر فان هذا الاشكال لا مدفع له وراء هذا المقال (قوله وذلك لان معنى الخ) قيل ان اول كلامه يدل على ان النقض بالعدد ههنا انما هو بمراتبه الممكنة واما قوله وذلك لان معنى الخ جواب عن النقض بمراتبه الموجودة لكن نقش امثال هذا العوج فى الكتاب المحتمل وصوله الى اولى الالباب اقدام عجيب وتجاسر غريب اذ لا يخفى انه لا نقض

الا بالمراتب الممكنة التى دل عليها اول الكلام لكن باعتبار قيد اللاتناهى معها وجوابه ما مر من انه يتقطع بانقطاع الوهم وقوله وذلك لان معنى الخ جمع للانقطاع مع اللاتناهى وازالة لتناقضهما هذا هو الحق فى هذا المقام (قوله يعنى ان صانع العالم الخ) وتوضيحه ان قوله الصانع هو الله يفيد وحدته الشخصية فالمراد بالوحدة هنا عدم شركة الغير فى صفات وجوب الوجود ولك ان تحمله على غير ذلك وهو ان قوله الصانع هو المسمى بلفظة الله لا يوجب الوحدة فلما وصف

فتأمل (قوله فان الاولى اكثر من اثنائية) لان القدرة خاصة بالممكنات والعلم عام يتعلق بالمتنوعات ايضا (قوله وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد) توضيحه ان التناهى وعدمه فرغ الوجود ولو ذهنا وليس الوجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدر امتناهيها وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انه لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية (قوله يعنى ان صانع العالم) فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله علم للجزئى الحقيقى وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد بالوحدة فى صفة وجوب الوجود لا فى الذات وهذا التوهم مع دفعه آت فى قوله تعالى قل هو الله احد فتأمل (قوله لو امكن الهان) اى صانعان قادران على الكمال بالفعل او بالقوة فلا يرد احتمال ان يكون احدا الواجبين صانعا قادرا والاخر بخلافه فقوله فى تقرير المدعى ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة محل تأمل الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الصنع والقدرة التامة او يقال التعطل وكذا لا يجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا ان الواجب موجب فى صفاته

المسند بالوحدة علم انه واحد فى فرد الصديق هو عليه اذ لا وجه لارادة الوحدة النوعية الظاهر ثبوتها لكل مفهوم فكان المؤدى ان الصانع واحد لان شأن محموله ان يصدق على ذات واحدة فلزم من ذلك ان مفهوم الواجب الوجود لا يصدق الاعلى ذات واحدة اذ المعرفة يساوى المعرفة (قوله قادران على الكمال الخ) الظاهر ان عدم القدرة التامة الكاملة العارية عن شائبة التعطل واجبا غير الصفات المؤدى احدهما الى عدم الصنع الناشى من امكن العجز والاخر على عدم القدرة على الترك نقصان ظاهر مناف للوجوب وكذا

عدم ايجاب الصفات المستنزم لجواز العراء عنها فلا يرد ما ذكر بحذافيره (قوله والفرق) قد عرفت وجه الفرق وتوضيحه ان جواز عدم القدة على ترك الافعال وجواز عدم الاتصاف بالفعل مثلا في شأن الواجب تعالى سفسطة ظاهرة البطلان لان وجوب الوجود ان لم يكن

نفس جمع الكما لات لكنه
لاشبهة في جمعها (قوله
النقض) وهو الاجالى
ومحصوله هنا ان الدليل
ليس بتام لتخلفه عن الدعوى
في مادة تعلق الارادة
باعدام الصفات على
الفرض (قوله الحل) وهو
النقض التفصيلي حاصله
ههنا مع المقدمة القائلة
اولا فيلزم عجز احدهما بناء
على ان عدم الحصول
لمكان الامتناع بالغير ليس
بعجز الخ (قوله لا يمكن في
صورة النقص) لان تعلقه
تعالى بنفس أية صفة كانت
تعلقا ايجابيا سابقا سابقا
على تعلق أية صفة كانت
بشيء من متعلقاتها فافهم
(قوله اذ لاتضاد بين
الارادتين) اى لعدم اتحاد
محلها فالمراد التضاد
الاصطلاحي واما تخصيصه
بالنفي من بين اقسام

والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل وههنا
بحثنان الاول النقص بأنه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام
ما اوجبه ذاته تعالى من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى
الذات والارادة وانه محال او لا يحصل احدهما فيلزم العجز
او تخلف المعلول عن علته التامة هدف الثانى الحل وهو ان
عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فالله تعالى
لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك
ان ارادة احد الالهين وجود شئ مثلا يحيل عدمه
والجواب اننا فرض التعلقين معا وهو لا يمكن في صورة
النقص فلا يتم الحل ايضا اذ يكون كل من التعلقين
بالممكن الصرف (قوله اذ لا تضاد بين الارادتين
اه) اى لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين
ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين
يجوز ان يحصل في محلين فلا حاجة الى نفيه وايضا
المانع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية
في نفيه (قوله اشارة الحدوث والامكان) اى دليلهما
اذ يلزم الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجاع
القطعى ان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم ان يقول
المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بأن طاعة الناسق مرادة فلا
تحصل قلت العجز بتخلف المراد عن المشئة القطعية التى
يسمونها مشية قسروا الجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما
المشئة التفويضية فلا عجز في التخلف عنها مثل ان تقول لعبدك

التقابل فلانه وان كان واضح الامتناع الا انه ليس كالاقسام الاخر اذ مقتوده « اريد »
هنا وحدة المحل فقط التى هى مقتوده هاهنا زيادة (قوله عن المشئة القطعية) فهى مبنى هذا
البرهان عند اهل الاعتزال دون قسمها الآخر واما عندنا فلا معنى للمشئة والاراد فسوى

ما على سبيل القطع (قوله اريد منك الى آخره) ان قلت انه لانزاع في صحة هذا القول عند الفريقين فثبت قسم آخر للارادة عند اهل السنة قلت لفظ اريد عندهم في مثل هذا المقام بمعنى ارجو فلا تعدد (قوله ابتداء الخ) اى في حال اول وجوده لكن الكلام في التكوين فلا حاجة الى هذا القيد اللهم الا ان يكون المراد به معنى الاستقلال كما يدل عليه التأخير فال معنى ان بطلان تعدد المؤثرين لا يوجب انتفاء المصنوع لجواز استقلال الواحد في ايجاده هذا ويمكن ان يرد هذه الملازمة الى القطعية بان نعتبره هكذا

لو وجب صانعان في العالم لبطل التعدد بحكم امكان التمانع فلم يتحقق مصنوع بناء على ما في شرح المواقف من استواء النسبة بين كل مقدور وبينهما وانما لم يلتفت اليه الشارح لكونه خلاف الظاهر وخلاف المقصود وهو اثبات توحيد الواجب تعالى مطلقا اللهم الا ان يقال التأثير في العالم من الخواص اللازمة للواجب ومن ايسر كذلك لا وجوب له (قوله فعنى قوله) محصوله تسليم للملازمة التي لا يتبادر لل لازم المعتبر فيها من لفظ ما يمكن جعله تاليا لها

اريد منك كذا ولا اجبرك (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز ان يوجد هما ابتداء وهذا الجواب مبنى على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فعنى قوله على انه الخ يمكن ان لا يبنى على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على آخر فتدبر قال في شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونهما ما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل بط اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الثانى فلا متناع توارد العلتين المستقلتين واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح ويرد عليه ان التريد اما على تقدير التمانع الفرضى فمح يرد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فمح يمكن اختيار الاول وكمال القدرة في نفسها لا ينافى تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كفى افعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث

وجعلها احد شقى التريد الذى شقه الاخر هو الملازمة المتبادر لازمها من لفظ تاليها بالامكان ترويجا لما يتوهمه الخصم وتزينا له حتى لا يعدا الالتفات الى جوابه رذيلة (قوله ويرد عليه الخ) اذ علم يقينا ان ليس المراد تعدد المؤثر بل على الاطلاق والا لا متناع الشق الثالث كما لا يخفى (قوله على تقدير التمانع الفرضى) بأن يعتبر التقدير هكذا لو تعدد الاله وتمانعا لم يتكونا الخ وقد رفس التمانع لا مكانه اذا ما يلزمه هو عدم التعدد لعدم التكون كما سبق (قوله عقلا) اى استلزاما عقليا قيده لان التعدد يوجب عاده كالحا كين لكن لا ضير فيه

(قوله بأن يريد الخ) ارادة قطعية (قوله او يفوض) بلا ارادة قطعية (قوله فالحق ان الملازمة

قطعية) (وتقريره هكذا
لو تعدد مؤثرهما المنحصر
طريق تأثيرهما في الاجتماع
والتوزيع لم يوجد هيتهم
المحسوسة الآن اما
الملازمة فلبطلان كون
احدهما صانعا بحكم مكان
التمانع فقوله عند عدم كون
احدهما صانعا اشارة الى
بيان الملازمة لكن لا يذهب
عليك ان هذا وان كان توجيهها
حسنا مفيد القطعية الملازمة
الا ان الظاهر من الفساد
هو الخروج عن الهيئة التي
حصلت قبل وبالجملة
لا تجاوز عن مرتبة الاقناع
الابتمحل (قوله المستلزم
للمحال) وهو عدم التعدد
واستحالة بالنظر الى كون
ما فرض من التعدد امرا
واقعا في نفس الامر (قوله
مع وجود العلة التامة) اى
في وقت تعلق ارادة احد
الواجبين ببقاء العالم مثلافه
لانزاع في ان تعلق ارادة
الواجب علة التامة
والواجب الآخر لما جاز
منعه بناء على تساويهما

بان يريد احدهما الوجود بقدرة الآخر او يفوض
بارادته تكوين الامور الى الآخر ولا استحالة فيه
والتحقيق في هذا المقام انه ان حل الآية الكريمة على نفى
تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية
نفى تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله
تعالى لو كان فيهما الهة اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ح
ان الملازمة قطعية اذ التوارد يبط فتأثيرهما اما على سبيل
الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند
عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد
العالم اى لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن
ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو
ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن
الوجود والا لا يمكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان
التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شئ من
الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء
حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمح (قوله ومنع انتفاء اللازم
ان اريد بالامكان) لو اريد باللازم عدم التكون بالامكان
مع وجود علة التامة لزم الامر لكنه بعيد (قوله ولا يفيد
الا الدلالة الخ) فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين
مقررين لكن تعلق الثاني بالاول بحسب الماضي والمقصود
بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق
الانتفاء الثاني (قوله من غير دلالة على تعيين الزمان)
ولو سلم الدلالة على تعيين الماضي لزم المقصود ايضا لان
الحادث لا يكون الها (قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع
بتغير المفهومين) قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوي
وقال في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء
المتزادة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما
مفهوما على حدة (قوله تصريح بأن واجب الوجود
لذاته هو الله تعالى وصفاته) يرد على ظاهره ان كل

تساويها في المنع جاز فساد العالم في ذلك الوقت (قوله بحسب جميع الازمنة الخ) « صفة »

قديقال الاستعمال الثاني ايضا لا يحقق الانتفاء الاستقبالي فلا دلالة على المقصود والجواب بانه

معلوم من عدم جواز حدوث الاله ليس بشئ لتيسره في الاستعمال اللغوي ايضا كما سيذكره فلا حاجة للعدول (قوله بايجاد شئ الخ) ان قيل هم قيدوا الشئ بالغيرية كما يدل عليه توصيف الشارح بقوله اخر الخ ولا غيرية بين الذات والصفات كما لا عينية قلنا المراد من قوله آخر هو نفى العينية فقط كما يدل عليه قول الشارح قبل نقلنا منهم لكان جائز العدم في نفسه فافهم (قوله بكونه نفسها) لهم ان يريدوا بكونه نفسها عدم زيادته بحسب الخارج غير منفك بحال فلا يمكن هذا المعنى في بقاء الاعراض على ما لا يخفى (قوله لكن في دلالة الاحداث الخ) تهالكوا على هذا الانكار ونحن نقول لا خفاء في ان النمط البديع يعم السموعات والمبصرات فيدل على ان محدثهما متصف بادراك خصوصياتهما

صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجيئ تأويله (قوله اذ لا نعى بالحدث لا ما يتعلق الخ) هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شئ وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجود الصفات (قوله باقية بقاء هو نفس تلك الصفة) واما الاعراض فبقاؤها غير هذا لا تفكاكه عنها حال الحدوث لكن يردان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان ارادوا بكونه نفسها عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجى على ما سيجيئ في التكوين فلم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجردها (قوله بان محدث العالم على هذا النمط) يعنى ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيما فلا يرد ما يقال يحتمل ان محدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايضا بلا قصد لا يدل على العلم ولا غيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب ولا يخفى انه انما يتم اذ لم يقتصر على بيان حدوث ماثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بديهية الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحى وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل (قوله وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده) وعلى ان هذا الزائد امر موجود في نفسه حتى يكون عرضيا وهو ممنوع ايضا (قوله كما في اوصاف البارى تعالى) يعنى ان تفسير القيام بالتبعية في التحير غير مطرد في اوصاف البارى وقد دفع بان التفسير

الواجب في احدهما على ما هما عليه وهو السمع والبصر غاية انهما نوعان من العلم عند

الاشعري لجعله ادراك الاعيان عناو صفتان متباينتان له عند الجمهور فان قلت هل نقول بادر اكه
تعالى المحسوسات الثلاث الاخر قلت لا بد لنا من ذلك لكن لانسمة بالاسماء المخصوصة لانبأها عن

الاتصالات ولذلك عد
الادراك صفة برأسها (قوله
لقيام العرض الخ) رد عليه
بان التبعية في التحيز ليست
من الموازم المساوية لقيام
العرض لتخلفها عنه في قيام
نفس التحيز بالتحيز والالزم
ان يكون للتحيز تحيز
فيتسلسل وانت خبير بان
هذا الرد غلط محض وخطأ
فاحش اذ لا شبهة في ان تحيز
نفس الجسم عرض له تحيز
تبعي كسائر الاعراض
ولا تحيز لذلك التحيز لتبعي
لا بالاصالة ولا بالتبع لكونه
وصفا اعتباريا والالزم قيام
العرض بالعرض وهو بوط
عندهم كما ان تحيزات سائر
الاعراض بتبعية الجسم
اعتباريات فنشأ الغلط عدم
الفرق بين التحيز بالعرض
والتحيز الذي هو العرض
(قوله لكن يعتبر في التجزى
الخ) قيل هذا انما يعتبر

لقيام العرض لا لمطلق القيام واوصافه تعالى ليست
اعراضا ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض
(قوله وان انتفاء الاجسام) هذا رد اجالي لدليلهم
وحاصله ان ما ذكره استدلال في مقابلة الضرورة لان
اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقاءها
ليس بابتعاد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها
ضروري ايضا (قوله ارادوا به الماهية الممكنة) فيلزم ان
يكون ممكنا وان يزد وجوده على ماهيته ووجوده الواجب
عين ذاته عندهم (قوله وفيه نظر) للقطع بتغير المفهومات
وايضا لانهم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه كيف لا وقد
يكونان موهمين للنقص ولا شك في عدم صحة اطلاق
مثل خالق كل شئ ويلزمه خالق القردة والخنازير مع
عدم جواز اطلاق اللازم وقيل الطبيب لا يطلق عليه
تعالى مع انه يراد به الشافي وليس بشئ لان الطبيب
هو العالم بالطب والشافي من يفيد الشفاء (قوله وباعتبار
انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا) لكن يعتبر في التجزى كون
ماله الانحلال مامنه التركيب بخلاف التبعيض (قوله
لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو) صرح به
السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفى عنه تعالى نعم
لهامعان اخر مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف ولا
يتعلق غرضنا بذلك لكن يردان يقال المعتبر في الماهية هو
الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون البشر جنسا مثلا فينزه
التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد) معنى ان البعد امتداد

في الانحلال والتجزى والتبعيض مترادفان لكن الترادف بحسب اللغة لا ينفى « له »
اعتبار الفرق في الاستعمال بل يؤيده عدم ذكر الانحلال (قوله لكن يردان يقال الخ) اجيب

بان الشارح جل المائبة على المعنى المراد منها عرفا وقوله لان معنى قولنا ما هو الخ ابداء للنسبة بين معناها الاصلى والعرفى ويمكن ان يقال بعد تسليم الاستعمال عرفا انه تأويل محض والا قرب

ان يصار الى ارادة الخاص من العام تجاوزا ويحمل قوله لان معنى قولنا ما هو الخ على بيان عمومها ليصح الارادة المذكورة وانما لم يعض على عمومها لان المتكلمين على ان له حقيقة نوعية بسيطة (قوله له نوعان عند الخ) فيه ان القائلين بالبعد القائم بنفسه وهم افلاطون ومن تبعه فرقان احداهما قالوا بجواز خلوه عن الاجسام والاخرى بامتناعه اللهم الا ان يقال ذكر ما عند الفرقة الاولى لا ينا فى الغير فافهم قوله واما عند اصحاب السطح وهم اصحاب ارسطاطاليس كابن سينا والفارابى (قوله فى جميع المذاهب) اى الثلاثة وهى القول بكونه سطحاً او بعدا موجودا او موها (قوله علو بالنسبة الخ) وكل

له نوعان عند القائل بوجود الخلاء واما عند اصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة (قوله فيلزم قدم الخيز) هذا مبنى على وجود الخيز وهو خلاف مذهب المتكلمين (قوله فيكون محلا للحوادث) لان الحصول فى الخيز من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين (قوله اما ان يساوى الخيز او ينقص او يزيد) هذا التردد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشئ على حيزه ونقصانه عنه فى جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبنى على تناهى الابعاد والاجاز ان يساوى الخيز الغير المنتهى نعم يلزم التجزى ح لكن الكلام فى لزوم التناهى (قوله باعتبار عروض الاضافة الى شئ) فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ماتحتها وسفل بالنسبة الى ما فوقها (قوله اما ان يتصف بصفات الكمال الخ) وجه ضعفه ان صفات الكمال هى العلم والقدرة واخوانهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وايضا صفات الكمال هى العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهى لا توجد الا فى الواجب (قوله واحتج المخالف بالصصوص الظاهرة) مثل قوله تعالى * تعرج الملائكة والروح اليه * وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى * يد الله فوق ايديهم * (قوله او يأول بتأويلات صحيحة) بان يقال المراد بالعروج العروج الى موضع

منهما جهة اضافية واما الحقيقية فالسفل منها هو المركز والعلو هو محدد المحدد ودليل عدم التحيز دليل عدم كونه تعالى فيهما (قوله ولا يلزم من تعدد الخ) كما انا نتصف بهما

(قوله يتقرب اليه بالطاعة) اى فيه ومجروور الى راجع الى الله (قوله ومعنى الصورة) فيه انه لا يتأتى هذا التأويل فى قوله عليه السلام فى وصية بعض اصحابه فى لغزو واذا ذبحت فاحسن الذبيحة واذا قتلت فأحسن القتلة واجتنب اوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورته كما لا يخفى ويخطر ببالي ان يكون المراد بالصورة الجمال فالمعنى ان الله تعالى جعل آدم مظهر الآثار جماله المعنوى كما خلقه على صفته فتخصيص الوجه فى الحفظ لانه ليس بمثابة سائر الاعضاء فى ذلك

وهذا تأويل حسن لكن لم أظفر به فى كلام القوم (قوله وقد صرح اى فى موضع آخر) قوله والتوفيق (ما سيجى) من ان المراد المساواة من جميع وجوه مابه المماثلة فههنا لا مجال لادعاء أن بين الوجودين مساواة من جميع الوجوه فن حل قول صاحب البداية بوجود من الوجوه على نفي دليل المماثلة فقد انحرف عن الاستقامة بأدنى وهم (قوله غير قابل الخ) ويمكن الجواب بان الامور لا يخ عن وجوب وامكان وامتناع والتعلق بكل منها واقع الا عند العجز من قبل العالم والله منزّه عنه فان قلت يجوز ان ينشأ امتناع التعلق

يتقرب اليه بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى البد القدرة (قوله وقد صرح بان المماثلة اه) بردان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثل علمه علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك فى بعض الوجوه كافى فى المماثلة والتوفيق ما سيجى (قوله نقص وافتقار الى مخصص) يرّد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة (قوله لا يعلم الجزئيات) اى من حيث هى جزئيات بل يعلمها من حيث هى كلياتها كعلم النجم بان فى ساعة كذا خسوفاً ما وهذا العلم يستمر قبل الوقوع وبعده (قوله ولا يقدر على اكثر من واحد) لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة ينافيه لانا نقول منافي الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى انه ان شاء فعّل وان لم يشأ لم يفعل فتفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازمة (قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام فى زيادة الحقيقة ولا يدل عليها (قوله وان صدق المشتق على الشئ يقتضى الخ) ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ فى نفسه بحسب الخارج فنقوض بمثل الواجب والموجود وان اراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به يجب ان يتغير

من الخصوص قلنا لا خصوص للمعدومات قبل تعلق علم الله فافهم « فلا » (قوله يعلمها من حيث هى كلياتها الخ) الضمائر الثلاثة للجزئيات لا يقال فاضافة الكليات الى الجزئيات لا يخ عن لبسة لاننا نقول لو قيل من حيث هى كليات لصح بلا نزاع وجواز اضافة لفظ الكلى الى جزئياته واضح فافهم (قوله مشيئة الفعل لازمة الخ) فيؤل قولهم الى الايجاب مع الشعور بموجبه لا كايجاب النار للاحراق (قوله ولا يدل عليها الخ)

بناء على ان القول بان مبادئ تلك الصفات حقيقة في حقنا في الواجب بطريق الاولى املا

يكون انقص من ان يدفع بان
 كون الذات مبدأ من غير
 احتياج الى صفة وجودية
 هو الاكمل لا محالة (قوله
 فلا يتم بذلك غرضهم) لان
 الثبوت بمعنى الاتصاف
 لا يوجب وجود الصفة
 البتة (قوله بأباه الخ) لاخبار
 في وجه الابهاء المذكور ثانيا
 واما المذكور اولافيه
 انه يجوز ان يكون تخصيص
 السلب لتبادر الوصفية
 الحقيقية في العلم والتبادر
 في العالمية هو الاضافة
 فلا سلب (قوله وليس
 بلازم) فيه ان في مغايرة
 مفهوم المأخذين المتساويين
 المحمول احدهما على
 الآخر مواطأة تأملا
 كما لا يخفى (قوله بيان حكم
 الصفات الخ) فالجواب
 ضمنى (قوله لان المحذور
 الخ) الا ان اعتبار طى
 امور ثلاثة تحلظ كما لا يخفى
 (قوله من اجلى البديهيات)

فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرعوا عليه الازلية بناء على
 امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى (قوله انه
 عالم لاعلم له) فان قلت لعل مرادهم انه عالم لاعلم له صفة
 حقيقية له قلت يأباه قولهم بأن له عالمية لانها ليست صفة
 حقيقية ايضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته
 وعالمية زائدة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة على
 وجود علمه) فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التمييز
 والانكشاف التى يسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب
 المواقف لا ثبت في غير الاضافة (قوله ويلزمكم كون
 العلم قدرة لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو الملح وليس
 بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمح) (قوله
 وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم ان يقولوا حقيقة
 العلم في شأنه تعالى قائم بذاته تعالى لانه عين ذاته (قوله
 اشار الى الجواب بقوله) انما يقلل اجاب بقوله لان
 الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين
 الصفات بعضها مع بعض والمص قد اقتصر على
 الاول لكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يعلم
 الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة ولان
 الغرض الاصلى ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر
 قوله لاهو والا فلا مدخل له في الجواب (قوله فلا يلزم
 قدم الغير ولا تكثر القدماء) ولك ان تحمل كلام المص
 على انه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد
 القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعا
 وانما حل الشارح على ما ذكره لشهرته فيما بين القوم
 (قوله لكن لزمهم ذلك) قيل عليه لزوم غير الالتزام
 ولا كفر بالا بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر
 ايضا ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس
 بكافر ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات

ثبت علمهم بذلك لكن قد يقال لانهم بداهته فضلا عن كونه اجلاها والا فلا لاستمدلال

على امتناع انتقال الاعراض يكون لغوا والتوجيه بانه تنبيه ينافي الجلاء (قوله على ان قوله تع) حاصله انه وان لم نجد في كلامهم التصريح بالقدماء المتغايرة الا ان قوله تع شهد بذلك فظهر

أنهم يقولون بها ويلتزمون ما لزمه من الكفر (قوله وايضا ترتب الحكم) الحكم الكفر المشتق هو قوله تع قالوا وهذا بيان لكفرهم مع قطع النظر عن اللزوم او الالتزام وحاصله ان الآية الكريمة دلت على ان سبب كفرهم هو قولهم المذكور اما بمجرد ما يعلمهم بلزومه منه او بالالتزام فافهم (قوله في الالتزام تعين) وبالجملة اننا نستدل بوجود المعلول على وجود العلة فان انحصر العلة في الالتزام تعين ان قولهم قول على وجه الالتزام والافلاخ من ان يكون مجرد العلم باللزوم فتعين ذلك او غير ذلك ان أمكن فكذلك فافهم (قوله حاشيته) اي طرفيه الاعلى والاسفل فان الاثنين مثلا طرفه الاسفل واحد وطرفه الاعلى ثلاثة فالمجموع اربعة ونصفه اثنان وكذا الحال في سائر الاعداد فافهم (قوله اتفقوا)

على ان قوله تعالى * وما من اله الا اله واحد * بعد قوله تعالى * لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة * شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهية وذوات ثلاثة وايضا ترتب الحكم على المشتق يدل على عليه المأخذ فان انحصر العلة في الالتزام تعين ذلك منهم وعبرة الشارح انما تشير الى الاول (قوله هي الوجود والحياة والعلم) من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقانيم و ارادوا بالجواهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقد يوجه بأنه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائم قولهم القدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة والافواحد (قوله للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحداه) العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال في الواحد فلا يكون عددا ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيته ومنهم من قال العدد ما يقع في العدد فيكون اعم من الكم المنفصل فكلام الشارح مبني على هذا المذهب او على التغليب (قوله مع ان البعض جزء من البعض) يرد عليه انهم اتفقوا على ان كلام المراتب لا يتألف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة فأجزاء العشرة عشر وحدات لاخستان ولا ستة واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات (قوله فالاولى ان يقال) وقد يجاب ايضا بأن القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم الكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين (قوله واما في نفسها فهي ممكنة) قد سبق ما فيه من انه يخالف ماشتهر بينهم من ان كل ممكن محدث اي مسبوق بالعدم

اذ لا رجحان لعدد بعض ما تحت العشرة من الاعداد مثلاً جزءاً دون بعض وعد الكل «قوله» فاسد لذيادة عليها بخلاف الوحدات فانها لا يتوقف على الاعداد وهو يكفي مرجحاً (قوله لا يوافق

مذهب المتكلمين) اذهم قائلون بقدم الصفات ولا يقولون بالقديم بالذات فكلا جانبي
الجواب بط (قوله والكرامية) قال في شرح المواقف قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء

(قوله فلا نقض الخ) قد
يقال المشهور انه لا نقض
في التعريفات بالاحتمالات
نص عليه المولى خووجه
زاده في حواشي شرح
المواقف اللهم الا ان يقال
مرادهم تعميم التعريف
للافرادهم المفروضة ايضا
(قوله على ان الاستلزام الخ)
اي الاستلزام الذي اعتبره
بين عدمي الكل والجزء
بان يكون الاول ملزوما
والثاني لازما بط لجواز
وجود الجزء بدون الكل
فليس المراد نفي الاستلزام
من اي جانب كان يدل على
ما قلنا عدم تعرضه لنفي
الاستلزام بين الوجودين
لان الوجود الذي عده
ملزوما ملزوم في الواقع
فالمقصود بهذه العلاوة
تقوية نفي الاتحاد بنفي
الاستلزام على ما لا يخفى
(قوله اذ يجوز ان ينفك
الصانع) قيل انما ينسب
الانفكاك الى احدا الجانبين
اذا كان موجب الانفكاك
حالة عارضة ففي الغيرين

(قوله والكرامية الى نفي قدمها) يرد عليه انهم قالوا
بقدم المشية والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع
المذكور غير ظ (قوله قد فسروا الغيرية بكون
الوجودين آه) قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار
غير زيد مع انه ذو وجود قدرة واجيب بان المراد بالغيرهنا
فرد آخر من نوعه والا لزم ان لا يغييره ثوبه (قوله
اي يمكن الانفكاك بينهما) سواء كان بحسب الوجود
او بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل
لكن يرد الا لهما المفروضان نقضا فليتأمل (قوله والعدم
على الازلي الخ) لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز
ظاهرا لم يتعرض له والا فجرد عدم الانفكاك بحسب
الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدمه ووجودها
وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة
والا فتختلف الوجودين والعدمين ظ على ان الاستلزام بين
العدمين بط كما سنذكره (قوله بخلاف الصفة المحدثه) فانهم
قالوا بغير الصفة المحدثه للذات وبهذا يظهر عدم صحة
استدلالهم السابق لان زيدا قد اتصف في الدار بالصفات
المحدثه (قوله انتقض بالعالم مع الصانع) قد عرفت ان المراد
بالانفكاك ما يعم الانفكاك في الوجود وفي الحيز فلا نقض
بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود
والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الاشكال
على من قال الغير ان ما يمكن انفكاكهما في عدم او حيز
فان قلت لعلهم أرادوا بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون
احدهما قائما بالآخر او بمحله ولا متقومابه والعالم

الموجودين لا يوصف بالانفكاك الا ما طرأ عليه العدم والا فلا حاجة الى اعتبار الحيز في الانفكاك
من الجانبين لان الصانع ينفك عن العالم في الوجود والعالم ينفك عنه في العدم يدل عليه تخصيصهم

الانفكاك في الحيز بالعالم بناء على ان المنشأ انفراده بحيزه ونحن نقول ما صورده هذا القائل
امر استحساني غير واجب الاعتبار والافلا معنى لنفي التغاير بين الوجود القديم
الغير المتخير والمعدوم القديم الباقي على عدمه فافهم (قوله غير قائم) اى لا بالصانع
ولا بمحله لعدمه (قوله الاعراض اللازمة) كقوة الضحك بالنسبة الى الانسان (قوله

غير قائم ولا متقوم به ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان
ينعدم مع بقاء محله قلت مثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات
والا يمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص
كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد
مالا يخفى على انه يرد عليه الشخص فانه على تقدير
وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة (قوله وكذا
بين الذات والصفة) يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام
في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها
ومرادهم جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع
اصلا فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي (قوله مع انه لا يستقيم
في العرض مع المحل) اى في العرض الجزئى مع المحل الجزئى
لان الكلمتين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونا غيرين
وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظ (قوله وكالعلة
مع المعلول) وبه يظهر خلل قوله والعالم قدي تصور موجودا
آه اذ التصور مع اضافة المعلولية بط وبدونها غير مفيد
(قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد) يرد عليه ان مجرد
التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لابد من عدم
اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا
الحبوان الناطق ناطق كما سبق في اول الكتاب (قوله
وان يكون العشرة بدونها) قد وقع في عامة النسخ ان
المصدرية بدل لن النافية وانه تصحيف فصل اذ لا يمكن عطفه

بلا مانع اصلا) فيه انه
تخصيص للتعريف بالاعم
وهو غير مرضى على ما مر
(قوله ليسا بموجودين في
الخارج) اى لا يتصور
وجودهما فيه مع كليتهما
فلا يرد انهم تعرضوا
لاخراج الجسمين القديمين
مع انهما ليسا بموجودين
في الخارج فافهم (قوله
ظاهر الخ) وهو ان محله
مدخلا في هذيتة (قوله
خلل) قد يقال لا خلل فيه
اذ المراد تصوره بدون
اضافة المعلولية لكن فيه
انه يلزم ان يكون الغيرية
بمجرد الاعتبار اذ لو اعتبر
اضافة ما بين الشئين كانا
لا غيرين ولو لم يعتبر
لم يكونا كذلك على ان قول
الشارح فيما بعد والحاصل
ان وصف الاضافة معتبرة
بعمه كما لا يخفى (قوله

غير كاف) يعنى ان الاحسن ذكره ايضا على ان السياق يدل على « على »
انه كاف وفي بعض النسخ لم يرد بدل يرد فح كان الله منه افادة زائدة لارداعلى الشارح
كما ظن (قوله تصحيف فصل الخ) اى تغيير بفصل الحرفين ويمكن ان يقال

قد يحى ان بالكسر نافية فلا تصحيف (قوله على ماسبق الخ) قيل على خبر صار بتقدير المضاف اى ذان يكون الخ والانتقاض باللازم هو انه لو عول على هذه النسخة لكان التعريف

المستنبط منه للغير غير جامع وقوله ايضا صروف الى التمحّل (قوله وتعلقات حادثة متناهية بالفعل الخ) وغير متناهية بالقوة (قوله ممكن الوجود من الفاعل) وهو غير الامكان الذاتى (قوله للتنبيه على الترادف او على صحة الاطلاق قيل الفصل بينهما بالحيوة دليل المبينة واقول هذا على الشارح وعلى تقدير صحة تفسيره لا وجه لذكرها سوى التنبيهين المذكورين على ان التنبيه على صحة الاطلاق لا يتوقف على الترادف بل يكفيه عدها من الصفات الذاتية فعده بعيدا من العجائب فان قلت ففي غيرها من الصفات اشتراك في هذا المعنى فاوجه التخصيص قلت هو كونه علة الذكر ههنا دون هناك (قوله عند الاشاعرة) اى الجمهور منهم

على ماسبق الا يتحمل تقدير وينتقض ايضا باللازم فانه غير عند المعتزلة (قوله ولا يخفى ما فيه) لان كون الشئ من الشئ وعدم تحققه بدونه لا يقتضى النفسية وبالجملة مغايرة الشئ للشئ لا يقتضى مغايرته لكل جزء من اجزائه (قوله ينكشف المعلومات عند تعلقاتها بها) سواء كان قديما او حادثا فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستجدد وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن او قبل (قوله تؤثر في المقدورات) تجعلها ممكن الوجود من الفاعل واما الوجود بالفعل فهو أثر التكوين عند القائلين به فتح تعلقات القدرة كلها قديمة واما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة عند الآخرين (قوله هي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف او على صحة الاطلاق على الله القوى العزيز (قوله والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة وأولهما غيرهم بالعلم بالسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا لانكشف التام وان كان له تعلق آخر وانكشف آخر قبل حدوث السموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالسموعات حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر الصفات في السبع

فلا منافاة بينه وبين دخول بعض الاشاعرة في المؤولين كما ظن (قوله ومن تمسك به) اى بهذا الدليل الدال على مغايرتهما للعلم (قوله يلزمه القول بسائر الخواص الخ)

لجر يانه فيها بلافارق بين حاسة وحاسة (قوله تحدث لها) لا يقال لايسة في انصاف الصفات بتعلقاتها الحادثة فيلزم كونها محل الحوادث لانقول لالمحلية حقيقة عند كون الحال اعتباريا فافهم (قوله وبه يندفع قول الحكماء) وجه الاندفاع هو ان العلم بالوقوع فعليا كان او انفعاليا لا يخ عن التقسيم وكل منهما لا يصح تخصيصا فلئن قيل ان العلم بالشئ باعتبار ما يستجدد يصح تخصيصا وهو غير تابع للوقوع قلنا المراد

(قوله تحدث لها تعلقات) حدوث التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا (قوله توجب تخصيص احد المقدورين عند تعلقها به) واعترض عليه بأنه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى مخصص آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب لا يقال الارادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة لانقول الكلام في وجود تلك الصفة لاستنزامه الترجيح بلامرجح (قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) تحقيقه ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع للوقوع والوقوع فرع الارادة المختصة وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا يخلص الا ببيان وجود فعل يساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه (قوله انه ليس بمكروه ولا ساء) فان قلت يلزم منه كون الجماد مریدا قلت هذا تفسير ارادة الواجب لاجميع الارادة نعم يرد عليه ان هذا المعنى

متبوعية تقرر الوقوع فافهم (قوله هو العلم الانفعالي) هو على زعمهم ما لا يترتب عليه صدور المعلوم عن انصف به والفعل خلافه (قوله هو العلم بالمصلحة) اي التصديق بها قيل الاصحاب قد جزموا القول بان العلم بها لا يكون داعيا الى الفعل ما لم يحصل الحالة المسماة بالاورادة كما انا نتصور كثيرا من الافعال ونعلم فيه مصلحة ولا تفعله لكسل ونحوه على انه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه تخصيص بلا مخصص وانت خبير بان عدم كفاية العلم الحادث

الضعيف موصوفه في صدور الافعال بنا في كفاية العلم القديم القوي موصوفه وامكان « لا » تصور كل موجود على وجه احسن مما هو عليه لا يوجب ان المصلحة في وجهه الاحسن لجواز كون المصلحة فيها هو عليه وهذا يكفي مخصصا والحق انه لا يخلص الا ببيان تساوى طرفي فعل ما كما اشار اليه درج (قوله هذا تفسير ارادة الواجب) قيل فيه تأمل اذ المراد انه لو صح اطلاق المريد عليه تع بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد وانت خبير

بان ظاهر قول السائل يلزم الخ لا يساعد هذا المقصود ولو سلم فليس المراد مجرد سلب الاكراه والسهو بل سلبهما عن الله تعالى كما يرشد اليه العبارة والافتقار ع الارادة على الشعور مما لا خفاء فيه (قوله يصلح مخصصا) فيه ان الافعال اذا كانت الاصابة فيها اضدادها سهوا فهذا يكفي مخصصا الا ان يقال يجوز قيام فعل مقام فعل آخر (قوله للعلم المطلق الخ) قيل عليه الخبر بوقوع نسبة مامع علمه بارتفاعها مثلا يجذفى

نفسه معنى ايجابيا ليس يقينا ولا ظنا ولا شكافا لقول بمغايرته للعلم اليقيني دون سائر اقسام العلوم غفول عن قول الشارح ويعلم خلافه ولا يخفى عليك انه لا يثبت بمجرد كونه مغايرا للثلاثة مغايرته للتصور ولا يلزم من قوله بل يعلم خلافه ان يكون عدم العلم وعلم الخلاف في مادة واحدة على ان طى ذكر الظن والشك لا يوجب القول باحتمال الاتحاد اذا مراد دهرح من الحصر بانما هو الاضافى المقصود منه عدم الدلالة على مغايرته للتصور كما يفهم من تعليله فالاجترأ عليه المؤذن بالتعصب عجيب وغريب (قوله وقياس الغائب) يعنى انه يجوز ان لا يكون الكلام النفسى

لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظ وان اريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسلمه عندهم لكن الكلام على التحقيق (قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه) قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يتحصل في ذهنه صورة ما خبر به بالضرورة على انه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد واعلم ان هذا المقام مجاز للافهام والذى يخطر بالبال هو ان يقال المعنى الذى نجده في انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات هذه الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجحد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبروا والله الموفق (قوله مكن امر عبده اه) فانه يأمره ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضره واعتراض عليه بانه لا طلب في هذه الصورة كالا ارادة فالوجود صيغة الامر لا حقيقة والحق ان الامر

الذى يستمدل على ثبوته له تعالى كالثابت لنا فلا يلزم من مغايرة كلامنا لثبوتنا مغايرة كلامه لثبوته ففسق ما قيل من انه لا يرد لان ما ذكره تصوير للكلام النفسى لخفاء فيه وليس يبرهان على ثبوته فافهم (قوله محار الافهام) من حار يحار حيرة (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ الخ) قيل هو من كلام القوم بمراحل لكن عدم كونه عين المدلول الظاهرى كما هو المراد والمتبادر (٩) (خ) (ت)

من كلامه لا يستلزم ان لا يكون مدلوله اصلا على ان قوله تعبيرات عن معنى واحد يرشدك الى انه مدلول ايضا فلا عدول عن رأى القوم الا عند العاجز عن جودة الفهم (قوله تعبير عن الحالة الخ) والتفصيل هو انه اذا قصد من بصدد الامر التعبير بصغيته و جدى نفسه حالة هي موجودة في الخارج عندهم كالعلم بغيرته لما سبق مسماة بكلام نفسى سواء انضم اليها ارادة المأمور به أولا لا يرى ان الله تعالى امر الكفرة المكلفين بالايان مع انه لا يريد منهم فلو قلنا انه ليس بامر حقيقة لزم لنا ان نقول بان عدم امثالهم ليس عصيانا حقيقيا يترتب عليه استحقاق العذاب فن لم يفهم ما لم نقاله المخلص

أتى بالعجايب التي لا يتفوه بها عاقل (قوله مغايرتها للعلم) اى على زعم الشارح وان ورد عليه واراد فافهم ولا تنحرف عن المقصد بأدنى وهم (قوله لا بد في التوفيق) الظان يقال في دفع التدافع ان الشرع المذكور في التلويح هو الاسلام المتوقف ثبوته على المعجزة التي هي الانفاذ القرآنية المنظومة على وجه البلاغة البالغة الى الذروة ولا شبهة في جواز اطلاق الكلام عليها و الموقوف على الشرع المذكور ههنا هو الكلام النفسى

تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكبرة (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام) اى التي ثبتت مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق لانه يدل على الثبوت والمغايرة معا (قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء) قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته ولو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور وبين كلاميه تدافع لا بد في التوفيق من التمثل تأمل (قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ فإيا ولونه بايجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة (قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الحنابلة واما الكرامية فتأملون بحدوثة (قوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة

فان قيل التوقف على الانفاذ توقف على النفسى لانها قابله « واجواب » قلنا عدم قول المعتزلة به مع قولهم باعجازها يدل على عدم الاستلزام عقلا فافهم (قوله من التمثل) بناء على ان النظم في سلك الصفات يدل ظاهرا على ان المراد منه ما هو الصفة التي هي النفسى لكن فيه احتمال دفع آخر وهو ان يكون المراد بما في التلويح من الشرع شجوع الشرعيات فلا دور في توقف الظاهرة على الظاهرة باعتبار توقف الاجزاء على الاجزاء فافهم (قوله هذا قول الحنابلة) وبالجملة ان في كلام الشارح لفاونشرا غير مرتب وهو ما عطف احدهما على الآخر من الطائفتين القائمتين وكون الكلام عرضا وما عطف عليه من العرضية مع القدم والاول والثاني والثاني للاول فافهم

قائه نفيس (قوله صفة شخصية) اى واحدة بالشخص والتكررات اعتبارية (قوله لانه كلام مخصوص) اى مقيد بوصف كلى (قوله ولو سلم فجمال البعض الخ) قيل فى امكان ارجاع كل الى

كل باعتبار نوع الاستلزام بعد لا يخفى لكن لا يخفى عليك ان لا بعد فى استلزام الكل الجزء على ما قرر الشارح فيتمد الكل بالجزء على الفرض فعدا ارجاع بعض دون بعض بعيدا ليس الامن محض التعصب او عدم التفطن لقوله ولو سلم فافهم (قوله فى كونها سفها) قيل لاسفه اذا فرض ان الصادق قد اخبره بولادة ولده ونحن نقول موجب السفه استعمال صيغة الخطاب بلا مخاطب سواء تحقق وجوده بعد اولا والكلام عليه مكبرة لا يخفى (قوله تنبيه على الترادف) فيه ان القرآن خاص بالفرقان وكلام الله يعمه وسائر الكتب المنزلة فلا ترادف اللهم الا ان يقال ان القرآن النفسى عام ايضا الا ان دون ثبوته خرب القناد (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة) يرد عليه ان المناسب اذا ان يهول بدل

والجواب الحق ان عدم وجوده بدونها انما هو بحسب العلاقات الازلية وهو لا ينافى وحدة الصفة كالعلم الذى له كثرة ازلية بحسب تعلقاته واعتراض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع محال واجيب بان ذلك فى الجنس والنوع الحقيقين والكلام صفة شخصية يعتبر تكررها بحسب تعلقاتها (قوله باننا نعلم اختلاف هذه المعانى) فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب (قوله واستلزام البعض البعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم فجعل البعض راجعا الى آخر ليس أولى من عكسه ولا شك فى وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما اذا قدر الرجل) اعترض عليه بان فيه عزا على الطلب وأما حقيقة فلا شك فى كونها سفها لا يقال يلزم منه ان لا يأمرنا النبي عليه السلام بشئ اصلا وانه قطعى البطلان لاننا نقول فرق بين الامر الصريح والضمنى والسفه هو الامر الصريح للمعدوم (قوله لثلا يسبق الى الفهم آه) فان القرآن شائع الاستعمال فى اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وايضا فيه تنبيه على الترادف (قوله وانت خير بان المتحرك) يعنى ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسى فلا ضرورة فى العدول فقوله والاصح اتصاف البارى تعالى يريد به الصحة بحسب اللغة (قوله يراد به اللفاظ المنطوقة الخ)

قوله تعالى عن ذلك علو كبيرا ولم يصح ذلك لغة لكن قد يقال ما ك كلام الشارح انه لو كان بمعنى الاتحاد لزوم ان لا ينزه الله تعالى عن كل الاعراض عليه كما لا يتره عن حمل

صفاته لكن التالي باطل ضرورة ان كل عاقل يفرق بين الاعراض والصفات سواء قال بالتوقيف او لا فظهر منه ان حمل المشتقات بمعنى قيام المأخذ فافهم (قوله يرد عليه ان هذا

جواب آخر) يعني ان المشهور انهم يجيبون هنا بطريقتين واختيار المص انما هو الاول وظاهر كلام الشارح يشير الى الثاني فن اول وادعى خفاءه على المعارض فقد غفل عن ذكره الدال والمدلول في الجواب الاول على انه لو اعتبر التأويل لاتحد الطريقان وورد ايضا ان التأويل ليس بأولى من التأويل فافهم (قوله منقول لا مشتركا) التزم بعضهم انه منقول عرفي وعد احتمال الاشتراك وهما لكن المشهور ان المنقول باعتبار الهجر يتنازع عن الحقيقة والمجاز فاحققه رح هو الجواب الصواب ان قيل لا جواب فيما حقيقته عن لزوم التجوز قلنا لم يلتفت اليه لما أفاده الشارح حيث اعتبر الوضع فافهم (قوله ان كان اسما لذلك الشخص) قد نختار هذا

يرد عليه ان هذا جواب آخر لا يتحقق جواب المص والتفصيل انه لما تمسك المعترلة بان القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال واخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك او المجاز المشهور على اللفظ ايضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فأمل (قوله خص باسم الكليم) وقال بعضهم خص به لما سمعته من جميع الجهات على خلاف المعتاد (قوله انما هو باعتبار دلالة) قيل عليه اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا ويكون ايضا مجازا في المنقول عنه وهو باطل وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه وقد يجاب بان اعتبار العلاقة لا يقتضي تأخر الوضع حتى يكون منقولا وفيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع في الكلامين مشكل لا ضرورة في التزامه (قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم) ويرد عليه ان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بان ما يقرؤه كل احد منا فهو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرائيل عليه السلام وان كان اسما للنوع القائم به يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة ولا يخلص الابان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخالص (قوله ليس مرتب الاجزاء في نفسه) يشكل الفرق ح بين قيام

الشق ونمنع لزوم المثلية لجواز ان يكون قرائتنا اظهارة لايجادا فلا فساد في حدوث « ملع » الظهور ولعله هو التحقيق في هذا المقام وان ذكر في الجواب غير هذا (قوله فصيح نفيه عنه) قيل

ان اريد السلب نمنع صحته بين العام والخاص وان اريد غيره نمنع البطلان لكنه لا يلتزم عاقل ان لا يسمى الخاص القائم بذاته تع بالقرآن وسمى به العام الموجود في اى موضع كان فانهم (قوله ملع ولمع الخ) قيل المراد عدم ترتيب الاجزاء في الوجود لاسلب الهيئة التأليفية فلا اشكال ولا يذهب عليك انه اذا تلفظ ثلاثة نفر مثلا

حروف ملع كل منهم واحدا منها دفعة واحدة بحيث يسمع منهم الحروف بترتيب فلا شبهة في انه ح يلزم انتفاء الهيئة التأليفية في الوجود ويحتمل اللفظ لمعنى كل من ملع وملع والحاصل ان الوجود الدفعي ينافي الترتيب الوضعي الا في النقوش المكتوبة او المتخيلة والكلام ليس فيهما (قوله ولفظهور بطلانه) مرجع الضمير القيام بالغير (قوله يرد عليه ان لزوم آه) وجوابه ان المراد الجواز الوقوعي اى لو وقع تلك الاطلاقات من اهل اللغة (قوله وقد اشرنا الى ماله وعليه) اى فيما سبق من بحث

ملع ولمع ونظائرهما اذا لفرق بالترتيب الاجزاء (قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافى بل الصفة التى هى مبدأ الاضافة كما فى سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها (قوله يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يرد عليه انه يجوز ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد بما سيجئ اتحاد الدليلان وجوابه انه مردود بان صفة الشئ لا يقوم بغيره ولفظهور بطلانه لم يتعرض له (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه) يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعى ممنوع لتوقفه على عدم الابهام والاذن ولزوم الجواز العقلى مسلم ولا مانع عنه (قوله واما تكوين آخر فيلزم التسلسل) يرد عليه منع مشهور لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد اشرنا الى ماله وعليه ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به البارى تعالى ازلّا تعلّق بوجود نفسه ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده فاحفظ فانه ينفعك فى مواضع شتى (قوله ومبنى هذه الادلة) كأنه أراد ما عدا الدليل الثانى اوبنى الامر على التغليب (قوله ولادليل على كونه صفة اخرى) ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة

عدم زيادة الصفات فليست فيه (قوله ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده) قيل عليه تجويزه سد باب اثبات الصانع لكنه وهم اذا لشد فى تجويز كفاية تلك الذات فى الوجود من غير احتياح الى الغير والامر ليس بذلك (قوله كأنه اراد ما عدا الخ) قد يقال كل من الوجوه ليس بثبت لازمية الصفة الوجودية فليتد ان الوجه الثانى

يثبت الازالية مع قطع النظر عن قيد الوجودية فلا وجه للاخراج عن الارادة وانت خبير بان الوجوه سبقت لاثبات الازالية لكن دلالة الثلثة عليها منفردة على وجودية الموصوف

لا الثاني (قوله فكيف لا يكون صفة اخرى) قيل المعنى الذى هو مبدأ صلاحية التأثير بالنسبة الى مقدورات الواجب نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات فلا يكون صفة اخرى واقول وصفه تعالى ذاته فى الازل بانه الخالق ينافى هذا فلا محيص عن ارتكاب مبدأ آخر وادعاء الفرق بينه وبين سائر الصفات بوجوديتها وعدميته تحكم لا يخفى ولعل هذا هو الذى شجعه على الانكار بالنفى فافهم (قوله وهذا هو الانسب بالمتن) قيل فيه ان تعلق التكوين هو الاجاد والخراج وسيجئ انه لا يتحقق بدون المكون ولا يذهب عليك انه ليس عين التعلق بل هو اضافة حاصلة منه ولوسلم فبقيد القوة (قوله

فكيف لا يكون صفة اخرى) قوله والمكون حدث بحدوث (التعلق) او يكون التعلق الازلى لوجوده فى وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن (وقوله وما يقال) اى فى جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله ولو كان قديما لزم قدم المكونات وقديتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم آه وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشئ لشيوع نظائره توسيع الدائرة الا يرى انه ردد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات وبين عدمه على انه يجوز ان يكون الجواب الزاميا (قوله ومن ههنا) اى ومن اجل ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبانقديم خلافه (قوله وهو غير المكون عندنا) جعله بعضهم من ثبوت الجواب وحل الغير على المصطلح وقال هو غير نصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والالما كان غير الامتناع انفكاكه عن المكون وليس بشئ لان صحة الانفكاك فى التكوين غير مسئلة عند الخصم وفى المكون موجودة فى الاضافة ايضا على ان عدم الغيرية لا يكشفه لزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدث مع الذات (قوله لان الفعل بغير المفعول) قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبداءه ولوسلم لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه ولوسلم لكان غير الفاعل ايضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامى فان القائل بالعينية ينفى كونه صفة حقيقية ويمكن ان يراد بالفعل مابه الفعل ويكون قوله كالضرب تنظيرا لامتثالا وقد عرفت انفا

الزاميا) فلا يجب التحقيق فى جميع مقدماته (قوله ويمكن ان يراد بالفعل) « جواب الخ) هذا هو التحقيق اذا لفعل والخلق وغير ذلك شائع الاستعمال فى ناس الصنفه فافهم

(قوله جواب التسليم الاول بل الثاني) جواب الاول هو ان امتناع الانفكاك من جانب لا يوجب العينية وجواب الثاني ان الصفة التي بينها وبين موصوفها جواز الانفكاك

ولو من جانب غير لا غير (قوله اما لغوى) لا وجه للشق الاول بعد ثبوت قدم التكوين سابقا (قوله لانه قديم بدون التكوين) قد يقال هذا مشترك بينهما اذ الكلام على فرض العينية (قوله باحتمال الواسطة) قد يقال ان الوجوب جامع للكمال وكون الاختيار في المخلوق دون الخالق ينافيه بالجملة بعد دلالة نظام العالم على ثبوت الاختيار لا وجه لاعتباره في الوسط دون الواجب فافهم (قوله قائل به) لانهم باشروا اقامة الادلة على عدم الجواز فلو ابي الـذهن عن الجواز رأسا لما باشروها (قوله كون المـفروق مبـصرا) قد يقال يقتضى كون شئ ما هناك مبصرا هو اما نفس الموصوف او بعض الاصناف وبهذا يتم الاستدلال واما ما

جواب التسليم الاول بل الثاني ايضا فتدبر (قوله مستغنيا عن الصانع) اذا احتياج اليه انما هو في التكوين والايحاد (قوله اقدم منه) القدم اما لغوى فالعنى أدوم منه واسبق اذا العالم حادث واما اصطلاحى بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا فالعنى أقوى منه قديماً وأولى به لانه قديم بدون التكوين (قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا) وذلك بحكم الضرورة فن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجوه الممكنة واكملها فلتناسبة الكمال اوجبه المبدأ الكامل فقد خفي عليه الضروريات نعم قد يناقش باحتمال الواسطة (قوله بمعنى الانكشاف التام) يشير الى ان الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرتضى ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي (قوله بمعنى ان العقل اذا خلى الخ) هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذا خصم قائل به (قوله ضرورة انان فرق بالبصر) يرد عليه انه ان اريد به الفرق برؤية البصر فصادرة وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد لانان فرق بالبصر بين الاعمى والاقطع والتحقيق ان الفرق بمدخل من البصر لا يقتضى كون المـفروق مبـصرا (قوله اذ لارابع يشترك بينهما) يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها امور مشتركة بينهما فان قلت عليه الامور العامة تستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقض بها على انها تقتضى صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعيا قلت يجوز ان تشترط بشئ من خواص الموجود الممكن (قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وايضا لو عللت بالامكان نصح رؤية المعدوم الممكن هذا خلف

قيل من انه ليس باستدلال بل تنبيه فمحض فافهم (قوله يرد عليه ان التحيز) قد يقال المراد من الرابع المسلوب هو المتوهم عليه فآل هذا الاعتراض الى ما سيورد ما الشارح رح من النظر

(قوله وفيه نظر) بناء على جواز الاشتراط بشئ من خواص الوجود (قوله لان التأثير) لا يقال
سيحى ان المراد من العلة هنا هو القابل للرؤية فلا وجه لهذا التعليل ولا معنى لادعاء كون القبول
والتأثير امر او احدا لانا نقول العلة القابلة للرؤية علة لصحتها فلا غبار وما يقال من ان الصحة
عديمة لا تقبل الاثرية مدفوع بان المراد من التأثير كون الشئ مدار الآخرة (قوله جواب لقوله)
وتوضيح الجواب عن الاعتراضات هو ان المراد بالعلة المدار الذي يدور عليه انصاف الشئ

بصحة الرؤية ولا شك انه
وجودى واحد مشترك
فبكونه وجوديا يندفع
الاول والثالث وبالوحدة
والاشتراك يسقط الاخران
الثانى بالاول والرابع
بالتانى (قوله وهو لا يدفع)
ساقط كما عرفت (قوله
الطريق المذكور) يعنى
الوجه الاول (قوله
ويستلزم استدراك) وهذا
وما بعده من اللوازم مبنى
على كون هذا الكلام
عدولا عن الطريق
المذكور لكنك قد عرفت
ما فيه (قوله يكفي ان يقال)
هذه الكفاية لا يضر
تقرير الوجه على وجه
التفصيل اذ تعين الطريق
ليس من دأب المناظرة
(قوله رد بان مفهوم

وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعدم فى العلية) لان التأثير
صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه كذا
فى شرح المواقف ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم
المقصود (قوله يتوقف امتناعها) اى امتناع الرؤية فان امتناع
وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة
المطلوبة (قوله ثم لا يجوز ان تكون خصوصية آه)
جواب لقوله الواحد النوعى قد يعلل الخ ويرد عليه
ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك
فى الواقع وهذا لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور
ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض
والاشتراك الصحة بينهما ولا يستلزم الاشتراك فى المعلول
الاشتراك فى العلة اذ يكفي ان يقال اذ ارأينا زيدا لا ندرك
منه الا هوية ما هو امر مشترك بين الواجب والممكن
(قوله انما تدرك منه هوية ما) رد بان مفهوم
الهوية المطلقة امر اعتبارى فكيف يتعلق بها الرؤية
بل المرئى خصوصيته الموجودة فلعل تلك الخصوصية
لها مدخل فى تعلق الرؤية ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة
المؤسسة على ما لا يخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن) يرد عليه انه

الهوية) يمكن ان يقال المراد بتعلق الرؤية بالهوية المطلقة تعلقه بالشئ المتصف بها بصح
وحاصله تعلقه بالوجود باعتبار وجوده المطلق كما يدل عليه ان المدرك هو الوجود لا باعتبار
خصوصه ولا يقدح فيما قلنا كون الوجودات الخاصة عين الماهيات اذ القائل به
لا ينكر اشتراك الكون فى الاعيان وبهذا القدر يتم المرام وهكذا ينبغي ان يفهم الكلام
(قوله منقوض بصحة الموسية) وتقريره ان هذا الدليل ليس بصحيح بجميع مقدماته

لاستلزامه المحال وهو صحة ملوسية الباري تعالى عن ذلك (قوله يصح ان يقال) قيل عليه صحة ذلك لغة متنوعة والمقصود التمسك بالظواهر وانت خبير بانه كلام على السند

الظاهر ان قوله لم يرد الخ منع لكيمة المقدمة القائلة والتعلق بالممكن ممكن اللهم الا ان يبين المساواة او يدعي كونه معارضة لدليل تلك المقدمة (قوله لمن يخاطبه) المنصوب راجع الى من وفاعل الفعل الطالب فافهم (قوله هو العلم بهويته الخاصة) قيل في الجواب ان اريد بالعلم بها انكشافها انكشاف المشاهدات فهو الرؤية بعينها وان اريد به نوع آخر فلا بد من تصويره وانت خبير بان المراد الانكشاف التام بالعقل لا بالبصر والرؤية هو الثاني لا الاول (قوله والخطاب لا يقتضى) اي لا يتوقف الاعلى العلم بالخاطب بوجه فان من يخاطبنا من وراء الحدار يكفيه العلم بنا بوجه فافهم (قوله للمعتزلة ان يقولوا) ليس لهم هذا لان ما نقول به من الانكشاف التام وان صح حصوله لا بالبصر اذ

يصح ان يقال ان انعدام المعلول انعدام العلة والعلة قد تمتنع عدمه والسترفيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان (قوله وقد اعترض عليه بوجوه) منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري واجيب بأن النظر الموصول بالي نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا في شرح المواقف ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضى الا العلم بوجه ثما كن يخاطبنا من وراء الحدار (قوله ان كانوا مؤمنين) روى ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجلة وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا شكل اصلا (قوله والجواب منع هذا الاشتراط) للمعتزلة ان يقولوا نزعنا ائمتنا هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة له بالحقيقة المستمارة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد (قوله كالمعدوم لا يمدح) يرد عليه ان عدم مدح المعدوم لا يستماله على معدن كل نقص اعنى العدم كما ان الاصوات والارواح لا تمتدح مع امكان رؤيتها لكونه مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنبي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتنا عهما في حقه تعالى (قوله لكان عالما بتفاصيلها) واما الكسب فيكفيه القصد والعلم بجملة والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الاجبالي (قوله بل لو سئل عنها)

يجوز رؤية اعمى الصين بقة اندلس الا انا ذهبنا الى صحة حصوله به ايضا وهم لا يقولون به فافهم (قوله لا شتماله على معدن كل نقص) قيل المدح بجهمة لا ينافي الذم بأخرى ولا يذهب

عليك ان جهة المدح قد تخرج عن شأنها بالمقارنة ببعض النقائص والانتكار مكابرة (قوله ولو في حال المباشرة) قيل عليه عدم العلم في تلك الحال لا ينافي الشعور فان الانسان اذا زاول عملا قد لا ينشبت ذلك في ضميره اقله التفاته وانت خبير بأنه يريدانه لا يقدر على التفصيل ولو توجه اليه بالافتات كثير فاندفع الاشكال فإياك والضلال (قوله بمعنى المفعول) فيكون ما نعملون في الآية الكريمة بمعنى المعمول وهو الحاصل في المفعول به وحاصله ارادة الحاصل بالمصدر (قوله ثم يحمل الاضافة) اعتبار هذا الحمل ولو في ما ل الآية لا بد من ذلك اذ المدعى انه تعالى خالق لجميع الافعال العبادية (قوله يع) هذا العموم صرح به الشارح رح ايضا في ما الموصولية فانهم (قوله خلاف الظاهر) اذ الظ عدم الاختصاص (قوله اشارة الى خطاب التكوين) وانما

ولو في حال المباشرة لم يعلم مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والافتات قطعي الحصول وبه يدفع ما يقال يجوز ان لا يشعر بشعوره او ان لا يدوم (قوله اى علمكم) على ان ما مصدرية ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول لا يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود واما الموصولة فهي عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير اقل تكلفا (قوله أفن يخلق كمن لا يخلق لا يخلق الآية) وقد يوجه بالحمل على خلق الجواهر لكنه خلاف الظ (قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) ويمنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهى ان المكلف به امر اختارى البتة (قوله المدح والذم والثواب والعقاب) قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وايضا الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لميته كما لا يسأل عن لمية خلق الاحتراق عقيب مساس النار (قوله اشارة الى خطاب التكوين) اى قوله تعالى كن فان الله اجرى عاده فيما اراد شيئا على ان يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل آه) يؤيده قوله تعالى فقمضيهن سبع سموات فهى من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هو عليه فيما لا يزال فهو من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدى الى التكرار (قوله والرضا انما يجب بالقضاء) قيل عليه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجاب بان الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى ليس بكفر وانت خبير بأن رضا القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته ايضا مما لا ستره في صحته ثم ان الرضا به يستلزم الرضا بالتعلق من حيث هو متعلق مقضى لا من حيث ذاته

وهو انهما تصرفا له تع فيما هو خالص حقه وماله انه لا استحقاق فيهما للعباد فافهم (قوله وقد فصل في السؤال) لاجابة الى هذا الفرق اذ لا يخفى ان السابق اعترض على المقصود الذي هو نفس التعميم وهذا الكلام على ادلة الاختيار متفرع على التعميم فافهم فانه قد خفي على الناظرين

(قوله لان اثر الارادة حادث) يعنى على ماهو المشهور عندهم وان جاز ان يقال يجوز ان يكون سبق الارادة على المراد ذاتيا (قوله فليتأمل) لعل وجه التأمل هو ان بين العلم التابع ومعلومه المتبوع شبه المسيية والسبية فلا بعد في استلزام السبب للسبب فافهم (قوله فيلزم الجبر) اذ صرف الاختيار الى احد الطرفين من الله عندهم كما ان الاتصاف بأصله منه (قوله لا يستلزم الجبر) اذ على مذهبه ان صرف الاختيار الى الجانب المختار بصنع منه تعالى ومن العبد وان كان اصله بخلافه (قوله توجيه النقض بالعلم ظ) اذ تعلقه قديم (قوله فبنى على ازالة) اذ لو حدثت لكان الفاعل متمكنا

وقد فصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل هناك (قوله فيجب) والآن انقلب علمه تعالى جهلا وتختلف المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع وانت خبير بان الاعداد الازلية ليست بالارادة لان اثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والظاهر ان يقال ان تعلق الارادة بالوجود يجب ولا يمنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم (قوله فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا) قد يمنع هذه المقدمة ايضا لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرغت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله محقق للاختيار) فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود ههنا واما ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعري وهو جبر متوسط واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق (قوله وايضا منقوض الخ) توجيه النقض بالعلم ظاهر واما بالارادة فبنى على ازالة تعلقاتها ايضا

من الترك حال صدور الفعل منه فان قيل ازالة تعلق العلم بنا في هذا التمكن «وقد يجاب» فثبت الوجوب من جهته فلا حاجة الى ازالة تعلق الارادة قلنا الكلام في ثبوت الوجوب من جهة تعلق الارادة وما قيل من ان الوجوب من هذه الجهة لا يتوقف

على ازيلته كافي افعال العباد فوهم محض اذ لا يخفى انه بعد توجه ارادته تعالى ولو بتعلق حادث الى

فعل من افعال العباد يتمكن
العبد من تركه حال صدوره
منه واما افعاله تع اذا اعتبر
حدوث تعلق ارادته فيها
تمكن من الترك حين ما
صدرت فافهمه فانه نفيس
(قوله وقد يحجب) اي عن
النقض بالارادة (قوله
بالترك) اي بترك ايجاد
حادث ما (قوله وليس قبل
تعلقها الخ) قد عرفت انه لا
حاجة الى هذه المقدمة
(قوله بمعنى انه) اي ان تعلق
ارادة العبد بالفعل (قوله
وهو غير القصد) اي قصد
اكتساب الفعل (قوله
يقتضي ان يوجد) اذ قصد
استعمال المعدوم غير معقول
(قوله ثم ان تقدم الشيء)
فعلى هذا يجوز ان يتصف
قصد اكتساب الفعل
السابق على وجود القدرة
بكونه قصدا لاستعمال بعد
وجودها فاتحد ما اعتبره
من القصد بلا محذور
(قوله فمح لا شركة) اي لعدم
الانفراد (قوله لان كلا)
منع لعدم الانفراد (قوله
على ان) منع لكونه اقبح

وقد يحجب بان الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال
ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن في الازل ان يتعلق
ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق
علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر
(قوله مدخلا في بعض الافعال) اي بالدوران والترتب
المحض كالا حراق بالنسبة الى سبب النار لا بالتأثير اذ لا
حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه ان صرف العبداء)
صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة
بمعنى انه يصير سببا لان يخاف الله تعالى صفة متعلقة بالفعل
واما صرف الارادة اي جعلها متعلقة فيجوز ان يكون
لذاتها على ما عرفت في ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة
قصدا استعمالها وهو غير القصد الذي يحدث عنده القدرة
كما سيجي لان صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة
عن القصد وليس بشيء لان قصد الاستعمال يقتضي ان
يوجد القدرة ولا يستعمل فلا يكون مع الفعل كما هو مذهب
من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء
باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه كافي قولك رماه
فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قنلا وذلك
عند تحقق الموت (قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك)
هذا هو التعقيب الذاتي والافالقدرة مع الفعل (قوله
وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لا شركة في مذهب
الاستاذ مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشيء
لان كلا من المؤثرين منفرد بماله من دخله في التأثير على
ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله تعالى وخلقها
كذلك ليس اقبح من ثنى دخل قدرة الله تعالى بالكلية
ولا يجري في ملكه الا ماشاء (قوله وهي علة للفعل)
اي علة غادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط
غادئ له كيبس الملاقي له ولك ان تقول من شأنها التأثير
عنده ومن شأنها

(قوله من شأنها التأثير) اذ القدرة الحادثة من حيث هي قدرة لها قوة التأثير بها الان

استقلال القدرة القديمة بمنعه عن الخروج الى الفعل (قوله توقف تأثير الفاعل عليه) المراد من الفاعل من له هذه القدرة وهو العبد فلما كان فاعلا بالقوة لعدم خروج تأثيره

الى الفعل كان شرطه ايضا بالقوة (قوله وقوع الفعل بلا استطاعة) اى مؤثرة في الكسب ووقوع الفعل بلا هذه خلاف ما يقضى به الضرورة فاندفع ما اورده (قوله ان لا قدرة قبل الفعل اصلا) ربما يقال المنفية هى المستجمعة للشرائط المتبعة في الكسب لكن الاستدلال بعدم بقاء الاعراض لا يساعده كما لا يخفى (قوله وصفا اعتباريا) رد عليه بما ظاهره يشعر ان المركب من الوجودى وغيره لا يؤثر فى شئ لكونه عدميا فلا يجوز كون ذلك الوصف جزءا من القدرة فيعود الى استكمال الشرائط لكن لا يذهب عليك ان التأثير هنا انما هو فى الكسب وهو

تَوَقَّفُ تأثير الفاعل عليه عندهم فتأمل (قوله فكان هو المصنوع) يشير الى وجه الذم فى ترك الواجبات وان لم يكسب التبجح وهو لا يتأفى الذم فى فعل المنهيات لوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ما سيجئ (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يخفى ان هذا الكلام انما على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله لما مر من امتناع بقاء الاعراض) فلا تنقض بقدرة الله تعالى اذ ليس من قبيل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترفتهم بان القدرة) حاصلة انه ليس نفي وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعرى وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ومدعى المعتزلة جوازها قبله لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرف به (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) والا يترجم قيام العرض بالعرض ويرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوم القدرة لا معنى لوجود كمنع قيامه بمثله (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازى وبه يرتفع نزاع الفرقين الا ان الشيخ لما نقل بتأثير القدرة الحادثة فسر والتأثير بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها او مهمامقارنة وبدونها سابقة وفى كلام الامدى ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لو وقع متعلتها بقدرة الله تعالى وحده لا اشكال اصلا (قوله وانه يمنع قيامها) اى قيام الشئ ببقاؤه معا بالحمل بمعنى تبعيتها له فى التحيز والا فليس جعل احدهما صفة للاخر اولى من العكس بل الكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع شئ فى التحيز يجوز ان يكون تابعا لآخر

اضافى واقتضاؤه وجود مؤثره ممنوع (قوله بها) اشارة « بخصوصية » الى التأثير الابدائى وقوله او معها الى التأثير الكسبى (قوله لا اشكال اصلا) اى

في اجراءه على مذهب
 الشيخ اذ القدرة الحادثة
 المقارنة هي ما جعلت
 الشرائط بحيث لم يبق
 هناك مانع سوى القدرة
 القديمة وغير المقارنة
 غيرها وبالجملة لا يجب
 حينئذ تعميم التأثير فافهم
 (قوله بخصوصية ذاتية)
 دفع لما يقال من انه
 ليس جعل احدهما
 صفة للآخر اولى من
 عكسه (قوله بحيث
 الخ) وهو الهيئة
 الحاصلة للمكلف عند
 سلامة اسبابه واطلاق
 المصادر على الهيئات
 التابعة لها مساححة
 شائعة (قوله مناط
 خلق) وحاصله لا انفكاك
 بين السلامة والقدرة
 عند المباشرة فوضعت
 موضعها (قوله ومن
 لا يقول به) اي بتكليف
 ما لا يطاق (قوله لا يعدها)
 اي الثالثة (قوله على
 الاطلاق) فيكون

بخصوصية ذاتية بينهما (قوله المراد سلامة اسبابه) يعني
 ان المكلف وصفاً اضافياً يعتبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على
 الاضافة ضمناً وتارة بلفظ مفضل دال عليها صريحاً فلا فرق
 الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون
 الاستطاعة وصفاً ذاتياً للمكلف ثم والا لم يصح تفسيرها
 بسلامة اسبابه وقوله ذو سلامة اسبابه مفيد صحة الحمل
 لاصحة التفسير هذا واقرّب ما افاده بعض الافاضل من ان
 امثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف كونه بحيث
 سلمت اسبابه ولو ضوح الامر تسو مح في عدم سلامة الاسباب
 وصفه (قوله يعتمد على هذه الاستطاعة) والتسوية ان
 سلامة الاسباب مناط خالق الله تعالى القدرة الحقيقية عند
 القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الا الى
 القصد (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير المقام
 ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ما يمنع في نفسه وما يمكن في
 نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعده
 علمه تعالى وارادته والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقاً
 والثانية لا يقع اتفاقاً ويجوز عندنا خلافاً للمعتزلة والثالثة
 يجوز ويقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل بتكليف ما لا يطاق
 واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يعدها من المراتب نظراً
 الى امكانها من العبد في نفسه وقد توجه ايضا بان القدرة
 الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون
 مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل
 تكليف كذلك وهو لا يقول به (قوله ثم عدم التكليف بما
 ليس في الوسع) اي بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في
 نفسه بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز ولك ان تأخذهما
 على الإطلاق لانه لا يستلزم التمول وقد يقال ان بالهيب
 كلف بالايان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع
 ما علم بحقيقة به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه
 في ان لا يصدقه واذعان ما وجد من نفسه خلافاً مستحيل
 قطعاً يقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلاً عن الجواز

هذا اننا نأخذها
 من ذلك اننا نأخذها
 على الاطلاق ولا نقدر ما لا يتصور
 الا بكونه كمالاً في الواقع
 جميع ذلك لان كماله في نفسه
 من ذلك اننا نأخذها
 من كماله في نفسه
 نعين فمهم

ماليس في الوسع اعم من
الممتنع والممكن الغير الممكن
من العبد عادة وكون النزاع
في جوازه لا يستلزمه في كل
من قسميه اذا العموم لا يستلزم
الشمول (قوله وفيه بحث) لا
يخفى عليك ان مال السؤال
انه تكليف بجمع النقيضين
وهو التصديق والتكذيب
وحاصل البحث دفع لقوله
واذعان ما وجد من نفسه
خلافه مستحيل الخ وهو
لا يسمن ولا يغنى من جوع
والحق في الجواب منع
تكليفه بالجمع بينهما لجواز
ان يكون الاخبار بالختم
على الكفر مبني على ثبوت
اختيار الكفر على الايمان
الاجالي في علم الله فافهم
(قوله مع اننا نعلم) جواب عما
يقال ان الدليل لا يدل على
ان لا صنع للعبد في المتولد
فيه (قوله ولو لم يقتل لجاز
الخ) وتلخيصه هو ان
المقتضى موته في وقت معين
بسبب معين ولو لم يقدر
كذلك لجاز ان يغير السبب
او الوقت في التقدير (قوله
قلت) لا يخفى ان مضمونه

وفيه بحث لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد
من نفسه خلافة ثم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة
الوسطى والذي يحسم مادة الشبهة هو ان الحال اذعانه
بخصوص انه لا يؤمن واثما يكلف به اذا وصل اليه ذلك
الخصوص وهو ممنوع واما قبل وصول الخصوص
فالواجب هو الاذعان الاجالي اذا الايمان هو التصديق
اجالا فيما علم اجالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة
في الاذعان الاجالي وقد يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون
الايمان في حقه هو التصديق بما عده ولا يخفى بعده اذ فيه
اختلاف الايمان بحسب الاشخاص (قوله وتقديره انه
لو كان جائزا الخ) لو صح هذا التقدير لزم ان لا يجوز تكليف
امثال ابي لهب بالايمان لما اخبر الله عنهم بأنهم لا يؤمنون مع
انه جائز بل واقع (قوله فلا استحالة اكتساب ماليس قائما
بمحل القدرة) مع اننا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا
بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في
غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات (قوله ولهذا لا يمكن
العبد يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة
السبب ثم وبعده لا ينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب كما
ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة بوجه
ويفوت التمكن من تركه (قوله اي بالوقت المقدر لموته) ولو
لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير
قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله قد قطع عليه
الاجل) اي لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو
اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لو لا القتل فهم يقطعون
بامتداد العمر لولا ما حصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف
زمان يبطئ فيه الحياة قطعاً من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق
ذلك في المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان
لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له كذا في شرح المقاصد
(قوله اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون)
ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه قلت

قوله تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية
 لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط (قوله واحتجت المعتزلة) قالوا
 المسئلة بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد
 فليكونه في صورة الجملة استعيرت لفظ الجملة (قوله والجواب
 عن الاول اه) يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي
 الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار
 آحاد فلا تعارض الآيات القطعية والمراد الزيادة بحسب الخير
 والبركة كما يقال ذكر الفتى عمر الثاني (قوله لا كما زعم الكعبي)
 فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول يبطل حيوته بأجل
 القتل (قوله فيأكله) اي يتناوله وهو مشهور في العرف
 وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى للحيوان فان تقع به بالتعدي
 او غيره فعلى هذا يكون العواري رزقا وفيه بعد لا يخفى
 ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره ويوافق قوله تعالى
 * ومما رزقناهم ينفقون * وقديقال اطلاق الرزق على
 المنفق مجاز لكونه بصده (قوله بمملوك يأكله المالك)
 المراد بالمملوك المجهول ملكا بمعنى الاذن في التصرف
 الشرعي والاخلال عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو
 معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجي * فينبذ سندفع
 بملاحظة الحيثية خزر المسليم وخزيره اذا اكلتهما مع
 حرمتها وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة
 فان صح ذلك فالدفع ظ (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب
 رزقا) مع ان ظاهر قوله تعالى * وما من دابة في الارض الا
 على الله رزقها * يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة (قوله
 ان من اكل الحرام اه) اجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا
 من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره على انه
 منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما (قوله اذلا معنى
 لتعلق ذلك اه) وايضا فيه قوات مقابلة الاضلال للهداية
 (قوله ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز) وكذا قوله تعالى
 * واما تمود فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى * ويحتمل
 ان يراد والله اعلم واما تمود فخلقنا فيهم الهدى فتركوه
 فارتدوا اذ دلالة في اول الآية وآخرها على نفي الحصول
 (قوله وهو باطل لقوله تعالى اه) وايضا الناس

الذوق السليم لجواز
 العطف على الجزائية لئلا تكتف
 هي ارادة ان سبق القضاء
 جعل التأخر عن الاجل
 كال تقدم المستحيل عند مجيئه
 فافهم فانه لطيف (قوله
 بتعدد الاجل الخ) قديقال
 عمره ليس الاسبعون غايته
 ان العلم الازلي تعلق بفعله
 فيما لا يزال فقدر الاجل
 بحسبه فلا تعدد (قوله
 بصده) اي بصدد ان
 يكون رزقا قبل الاتفاق
 (قوله مع حرمتها)
 اشارة الى كونها رزقا
 عندهم عند ارتفاع الحرمة
 عنها فافهم (قوله فلم يأكل
 حلالا ولا حراما) قديقال
 لم يقدر له قابلية المرزوقية
 فلا بأس بمنع الرزق عنه
 واما المعمر المقدر له تلك
 القابلية فنفع الرزق عنه
 لا يليق بالكريم (قوله
 قوات مقابلة) اذ خلق
 الاهتداء ووجدان العبد
 ضالا او تسميته يجوز
 لاجتماع الاول منها مع
 الاخيرين (قوله ويحتمل
 (١١) (ج) (ب)

هذا الكلام اذا كان على وجه
 التفسير لا على وجه الاستدلال
 والمبدءات في قوله تعالى
 وما من دابة في الارض الا
 على الله رزقها
 هذا الكلام اذا كان على وجه
 التفسير لا على وجه الاستدلال
 والمبدءات في قوله تعالى
 وما من دابة في الارض الا
 على الله رزقها

ان يراد (فحينئذ يكون
بمعنى خلق الاهتداء
(قوله مختلف في الهداية)
بعضهم مهدي وبعضهم
لا (قوله الا بالحصول)
اي بحصول الاهتداء
لابيان طريقه (قوله
نعم التمكن عام) اي
الاستعداد موجود
في كل شخص وتخصيص
البعض بالمدح به يدل
على ان المراد بالهداية في
قولهم فلان مهدي نفسها
لا استعدادها لكن هذا
جواب آخر لما يقال غير
مناف لما ذكر من البحث
في جوابه السابق فافهم
(قوله ينافي التفسير
بالخلق) ولهذا قيل
معناه ثبتنا على الهداية
الحاصلة فافهم (قوله
وان اعتبر جانب علم الله
الخ) ان اجيب بأن من
مات طفلا لم يمت الا في
زمان الموت فالوفا اصلحه
فيه لان الله

مختلف في الهداية وبيان الطريق بعم الكل وايضا فيه قوآت
قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع ان الاهتداء
غير لازم للبيان وايضا يقال في مقام المدح فلان مهدي
ولامدح الا بالحصول وما يقال ان الاستعداد التام
فضيلة يُلحق ان يمدح عليها فدفع بان التمكن مع
عدم الحصول نقيصة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث
لان التمكن في نفس فضيلة والمذمة من عدم الحصول
ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه حق
الفضائل بالتقديم واستبقائها في استيجاب التعظيم
نعم التمكن عام لكل فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن
هذا وجه آخر (قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد
قومي) ولقوله تعالى «اهدنا الصراط المستقيم اذ الطلب
يستدعي عدم حصول المطلوب ويرد على هذا انه ينافي
التفسير بالخلق ايضا على ما لا يخفى واعلم ان الغرض في
امثال هذا المقام من ذكر النصوص المقابلة وحل بعضها على
التجوز هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم بالنقض
والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فذنبه وكن على بصيرة
(قوله والمشهور ان الهداية الخ) يمكن ان يقال مراد المشايخ
بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمال الشارع
والمشهور فيما بين القوم هو معناه اللغوي والعرفي فلا
منافاة (قوله والاما خلق الكافرا) اذا اُصلح له عدم
خلقه ثم اُمانته او سلب عقله قبل التكليف والتعريض
فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض
للنعيم المقيم قلت فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا هذا
وإن اعتبر جانب علم الله على مامر في صدر الكتاب
فالامر ظ (قوله ولما كان له منة اه) فانهم قالوا ترك
الاصلاح المقدور الغير المضرب بخل وسفه فلزوم البخل
ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا ابا
ولامنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى
لا يقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقه
شرعا وعقلا مع انه لا اختيار له في شفقه لانا نقول

تعالى يعلم انه لو كبر لفضل لورد عليه الكافر الذي مات حال كبره ولا معنى لطلبه الخ فكان قول الشارح ولا كان منة قولا سديدا فافهم (قوله على ان عدم المغفرة

اصح) حتى يكون هذا الكلام دليلا على تجويزهم ترك الاصح اذا اقتضاء الحكمة والتفصيل في هذا المقام على وفق المرام هو ان محصول قول الزمخشري لا خروج للمغفرة

الكفر المستوجب للتعذيب عن الحكمة ولادلالة فيه على اصلحيته لجواز ان يكون وجوبه ناشيا من الاستيجاب المذكور لانها ولو سلم انه ناش منها فعنى كلامه انتقال وصف الاصلحية الى المغفرة المستحيلة على تقدير وقوعه بناء على جواز استلزام المح محالا آخر فليس فيه تجويز ترك الاصح ولو سلم ان ليس معنى كلامه هذا الانتقال على ذلك التقدير فتجوز ترك التعذيب الثابت على وصف الاصلحية على تقدير المغفرة المستحيلة لا ينافي استحالة ولو سلم المناقاة فهو مذهب بعضهم والكلام مع

لامنة في شقيقته الجبلية بل في افعاله الاختيارية المنبغية عنها ان وجدت (قوله وجوابه ان منع ما يكون) حاصله ان الاصح امر لا يستوجب احداث بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لا يخل بالحكمة البتة فلا يجب عليه رعايته قيل عليه المعترلة جوزوا ترك الاصح اذا اقتضاء الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى * وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم * اى وان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة اصح ويجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم ولو سلم ذلك فعنى كلامه ان الاصح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة ولو سلم فالتجوز على التقدير المحال لا ينافي الاستحالة ولو سلم فالكلام مع الجمهور وههنا بحث وهو انه لا شك ان ترك ما فيه الحكمة بخل اوسفه او جهل فيجب عليه رعايتها والمذهب انه لا واجب عليه تعالى اصلا اللهم الا ان يقال المراد نفى الوجوب في الخصوصيات (قوله ثم ليت شعري اه) قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين ابطالهما وجوابه انهم جعلوا الإخلال بالحكمة نقصا يستحيل على الله فنزوم المح يجعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح ويسندونه الى العناية الازلية ولهذا اضطر متأخروا المعترلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى

الجمهور لامعهم (قوله فتجب عليه) اى عقلا (قوله في الخصوصيات) اى لا يجب في رعاية الحكمة خصوص فعل الجواز قيام غيره مقامه (قوله غير الوجوبين) وهما استحقاق تاركه الذم ونزوم الصدور (قوله وجوابه) يعنى ان فى كلامهم

ما يدل على تشبههم هنا
بذيل الفلاسفة فاذا كرت
من المعنى المغاير للوجوبين
فليس بمرتضاهم (قوله
قال بعض المعتزلة) الظاهر
ان الترك في قولهم ايضا
صحيح بالنظر الى ذاته
فرجعه الى قول الفلاسفة
كما سبق فافهم (قوله
وقوله تعالى ويوم القيمة)
لا وجه لتغيير عبارة
الآية الكريمة لعله سهو
منه (قوله دليل على ان
العرض قبل الخ) فيه
ان العاطفة لاتدل على
الترتب اللهم ان يقال المراد
الاستدلال بالفحوى (قوله
نوع من الحيوة) ويجوز
ذلك في الاجزاء المتفرقة
المجموعة عندنا لعدم
اشتراطنا البنية لها فتعريفها
بأنها قوة تتبع اعتدال
النوع على ما في المواقف
انما هو بالنظر الى الحيوة
المعلومة الوقوع فافهم
(قوله وقت الحدوث
مشخص خارجي) اذ يلزم
تبدل الاشخاص

انه يفعل البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات فانا
نعلم قطعا ان جَبَلَ أَحْبَبَ لم ينقلب الآن ذهباً وان جاز
انقلابه وأجيب بأن الوجوب ح مجرد تسمية والعجب
انهم لا يجعلون ما خبره الشارع من افعاله واجبا عليه
مع قيام الدليل على انه يفعل البتة (قوله استحقاق تاركة
الذم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب
شرعي والآفعلى وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه
تعالى بمعنى استحقاق تاركة الذم عند العقل فيكون وجوبا
عقليا (قوله وهو ظاهر) اذ لا معنى للذم لانه المالك على
الاطلاق وللعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور في حقه تعالى
(قوله فانها امور ممكنة اخبر بها الصادق) انما قيد
بالامكان لان النقل الوارد في الممنوعات العقلية يجب تأويله
لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى * الرحمن على العرش
استوى * لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى يجب
تأويله بالاستيلاء ونحوه (قوله لنار يعرضون عليها)
اي عَرْضُهُمْ على النار اِحْرَاقُهُمْ من قولهم عَرْضُ
الأسارى على السيف اى قَتَلُوا به وقوله تعالى * ويوم القيمة
يعرضون * دليل على العرض قبل ذلك اليوم (قوله اغرقوا
فادخلوا نارا) وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب من غير
تراخ (قوله جاد لا حيوة له اه) جَوَزَ بعضهم تعذيب
غير الحى ولا شك انه سفسطة وأما تعذيب الماء كقول بخلق
نوع الحيوة في بطن الآكل فواضح الامكان كدودة في
الجوف وفي خلال البدن فانها تألم وتلدذ بلا شعور منا
(قوله لا دليل لهم يعتد به) قالوا ان أعيد الوقت الاول
ايضا فهو مَبْدَأٌ لا مُعَادٌ وآفلا اعادة بعينه لان الوقت
من جملة العوارض وأجيب اولاً بان اعادة العين بالمشخصات
المعتبرة في الوجود ولانم ان الوقت منها والا يلزم تبدل
الاشخاص بحسب الاوقات لا يقال يحتمل ان يراد ان
وقت الحدوث مشخص خارجي لا نأقول هذا مع انه
كلام على السند مدفوع بأن المعتبر في الوجود ما لا يتصور
هو دونه وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة ايضا

بحسب تبدله (قوله وثانيا) جواب باختبار الشق الثاني كما ان المختار في الاول الاول

هذا خلف لان التوسط يقتضى الاثنية (قوله وقد يجاب) حاصله منع التخلل بين الشئ ونفسه بتحصيل الاثنية (قوله وايضا لو تم) نقض اجمالى لاستدلالهم بتخلل العدم فافهم (قوله وفيه بحث) اى فى قوله وقد يجاب (قوله ثم لا يخفى) جواب عن النقص بالفرق بين المقامين (قوله فلا تخلل فى الشخص الباقي) فيه ان العدم لا يقطع الاتصال حالة الابتداء بحالة الامادة ففى الشخص الباقي جزء الزمان الواقع فى الخلال قد قطع اتصال سابقه بلاحقه واعتبار الاتصال بالواسطة فى الباقي لا يفيد اذ القاطع فى المعاد هو زمان العدم ايضا ويمكن ان يقال الوجود المستمر لا كالوجود المقطوع

وثانيا بان المبدأ هو الموجود فى وقت المبدأ والوقت ههنا معاد فرضا وقالوا ايضا الواعيد المعدم بعينه لتخلل العدم بين الشئ ونفسه ههنا واجيب بمنع الاستحالة فانه فى التحقيق تخلل العدم بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجويز التمييز فى الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء الشخصيات بعينها فيكون التخلل بين المتغيرين من وجه وايضا لو تم ذلك لا يمنع بقاء شخص ما زمانا ولا تخلل الزمان بين الشئ ونفسه وفيه بحث اذ الاختلاف فى غير الشخصيات لا يدفع التخلل بين الشخصيات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع فى الخلال فلا تخلل فى الشخص الباقي (قوله لان مرادنا آه) وذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها بقوله تعالى * كل شئ هالك الا وجهه * واجيب بأن هلاك الشئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمرکبات خواصها وآثارها فالنفريق اهلاک لكل (قوله والاجزاء المأكولة فضلة فى الاكل لا اصلية) فان قيل يحتمل ان يتولد من الجزء الاصلى للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر قلنا لعل الله تعالى يحفظه من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزأ اصليا والفساد فى الوقوع للأجواز (قوله وان الجهنمى ضره مثل أحد) قيل ذلك بالاتفاخ لا بضم زائد والازم تعذيبه بلا شركة فى المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق به (قوله قلنا انما يلزم التناسخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء

استمراره بالعدم فافهم (قوله ليحصل الجسم) يعنى ان الحكمة فى خلقها هو هذا (قوله للروح المتعلق به) قد يقال الكلام فى جعله متعلقا بما لم يعص به لاجل

والتغاير ههنا في الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصله منع
التغاير بناء على ان البدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول
فيكون عين الاول فيعترض بأن قوله تعالى * كما نصبت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها * يدل على تغاير الجلدين
مع اتحاد اجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب وانت
خير بأن دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل (قوله
ان كتب الاعمال هي التي توزن) وقيل بل يجعل الحسنات
اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية (قوله لقوله تعالى
انا اعطيناك الكوثر) يشير الى ان الكوثر هو الحوض
والاصح انه غير فانه في الجنة والحوض في الموقف (قوله
وربحه اطيب من المسكاه) ويجوز ان يكون له طعم لذيق
فيلذذ بربحة وطعمه عند الشرب الثاني ان وقع (قوله
من شرب منه فلا يظمأ ابدا) ويجوز ان لا يشربه الا من قدر له
عدم دخول النار او لا يعذب بالظلمة من شربه وان دخل النار
(قوله ادق من الشعر واحد من السيف) هكذا ورد في الحديث
الصحيح المشهور ان الميزان قبل الصراط وماروى من ان
الصحابه قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر فقال عليه
السلام على الصراط فان تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا
فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في المكان المرتب بجوز بأن
يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض
المشهور (قوله واسكانهما الجنة) والقول بأن تلك الجنة
كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالفت لاجماع المسلمين
وقد يتوهم انه مردود بقوله تعالى * قلنا اهبطوا منها جميعا
اذا هبطوا انتقال من المكان العالي الى السافل ويرد عليه انه
يحتمل ان يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقوله الجبل
(قوله نجعلها الذين) اي نخلقها لاجلهم فان قلت يحتمل ان
نجعل للذين مفعولا ثانيا للنجعل فيصير الحاصل جعلها كائنه لهم
لانفسها قلت يمكن ان يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه
من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة واما الحمل على
التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر (قوله اكملها داهم) الاكل
بضمين كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام

التمذيب فافهم (قوله
فتأمل) اشارة الى ان
اتحاد اجزاء الجلدين ليس
بلازم للاعادة اذ يجوز
ان يخلق الجلد لامن الاجزاء
الاصلية للبدن فافهم (قوله
والحوض في الموقف)
قد يقال يجوز ان يخرج
الله من الجنة للانتفاع
يومئذ ثم بدخله (قوله
قلت يمكن الخ) وحاصله
ان الجمل بمعنى التيسير
الذي ذكر يتبادر منه
التمكن من التمكن لا التمكن
بالفعل والتمكن لازم
الوجود فلا يتأخر عنه
فلا فرق بينه وبين ما سبق
من معنى الجمل في الدلالة
على انها سوف توجد
(قوله واما الحمل على
التمكن بالفعل الخ)

جواب عما يقال
من انه لم لم يحمل عليه
حتى لا تفيد الآية مدعاهم
لعدم لزومه الوجود فافهم
(قوله اذا المراد بالشيء هو
الموجود الخ) يعني لو تم
هذا الدليل لدل على عدم
خلقه يوم القيمة ايضا
لكنه قد يقال المراد كل
شيء في الدنيا فافهم (قوله
فلا ينقطع النوع اصلا)
في الاعتبار الاول انقطاع
ما بين المثليين (قوله اى
المقصود منه) وهو ترتب
الآثار المطلوبة منه عليه
(قوله فسائر انواع الكفر)
كالانكار بالحشر وعذاب
القبر وغيره (قوله النفاق
كفر مضمير) فلا مخالفة
من هذه الجهة لكن
فيه ان له مخالفة من جهة
اخرى وهو القول بكفر
اهل الكبار فافهم
(قوله وارد في التغليظ)

اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود
في وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل شيء
وهو بكل شيء عليم* (قوله وانما المراد الدوام بانه آه) يعني
ان المراد هو الدوام التجددى العرفى فان نوع الثمار بعد
دائما بحسب العرف وان انقطعت في بعض الاوقات ولك
ان تقول هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع
النوع اصلا (قوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به) اى
المقصود منه فلا يرد عليه ان ما لا يفنى يدل على وجود
الصانع وهى من اعظم المنافع (قوله الشرك بالله)
ان اريد مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر
بالاتفاق والافسار انواع الكفر يبقى خارجة (قوله
انهما اسمان اضافيان) هذا بخلاف ظاهر قوله
تعالى* ان تجتنبوا كبار ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم*
والتوجيه ما سيجى من ان المراد بالكبار جزئيات الكفر
(قوله بطريق الاستحلال) اى على وجه يفهم منه
عده حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم
التصديق القلبى (قوله لما اجمع عليه السلف)
لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن لانقول النفاق كفر
مضمير وقيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط
والا لما خالفه الحسن (قوله والحديث وارد على
سبيل التغليظ) لا يقال فح يلزم الكذب في اخبار الشارع
لانقول المراد بالايان هو الايمان الكامل لكن ترك
اظهار القيد تغليظا ومبالغة وفيه دلالة على انه لا ينبغي
ان يصدر مثله عن المؤمنين (قوله على رغم انف ابى
ذر) رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب
وفيه مدله صاجبه يقال فعلته على رغم انفي اى على خلاف
مراده لاجل اذلاله والجار في الحديث متعلق بمحذوف
اى قلت هذا على رغم انفي (قوله ومن لم يحكم بما
انزل الله) وجه الاستدلال ان كلمة من عامة يتناول الفاسق
والجواب ان الحكم بالشيء هو التصديق به ولا نزاع في كفر
من لم يصدق بما انزل الله وايضا كلمة ما هنا الجنس فيعم النفي

ذكر ذلك في شرح جامع
البخارى للكرمانى رح
(قوله والجواب ان الحكم
الخ) محمول هذين
الجوابين تخصيص كلمة من
بالكفار او ببعضه فافهم
(قوله محمول على الترك)
يعنى اما ان يأول الترك
او الكفر (قوله نظائره)
من المذكور فى الشرح
وغيره (قوله اى ان يكفر)
يعنى هو من قبل ذكر
الخاص وارادة العام لنكتة
(قوله لناقائها الحكمة)
اى لا لقبه عقلا فتأمل
(قوله مثل اثابة المحسن
دونه) قبل عليه العفو
عن الكفر فى الجملة
خروج عن الحكمة لكن
لاخفاً فى ان تعذيب
صاحب الكبيرة ثم
الاثابة على ايمانه وعدم
تعذيب الكافر مع عدم
اثابه ابدًا ليس بتسوية

ولا نزاع فى كفر من لم يحكم بشئ مما نزل الله تعالى (قوله من
كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ن
ضمير الفصل حصّر الفاسق فى الكافر والجواب ان هذا
الحصر ادعائى للبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد
الايان وقبله اجاعا (قوله ومن ترك صلوة متعمدا فقد كفر)
الجواب انه محمول على الترك مستحلاً وعلى كفر ان النعمة
(قوله ان العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال
ان تعريف المسند اليه بخصره على المسند اعنى الكون
على المكذب على ما تقرر والجواب انه ادعائى لان
شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره
(قوله والله لا يغفر ان يشرك به) اى ان يكفر به وانما
غير عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين
(قوله وبعضهم الى انه تمتنع عقلاً) اى ذهب بعض المسلمين
الى امتناع المغفرة عقلاً بناء على هذه الأدلة وهم المعتزلة
فلا يريد ما قيل من ان هذا قول باينجاب الحكمة تعذيبه
وهو قول المعتزلة وقد ابطاله اولاً وقوله لا يحمّل
الإباحة قول بالتبجح العقلى فينبغى قولهم يجوز للشرع
ان يحتمل القبح ويتبجح الحسن على انه يجوز ان يكون
عدم احتمال الإباحة لناقائها الحكمة نعم يرد ان تمتنع
كون التفرقة قضية الحكمة لجواز ان يكون عدم التفرقة
منتزعا لحكمة خفية ولو سلم فيجوز التفرقة بوجه آخر
غير تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دونه ثم نهاية الكرم
يقتضى العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء
الأبد دعوى بلا دليل (قوله والمعتزلة يخصصونها)
قد بطن ان الضمير للآيات والاحاديث فيعرض بانه
لا يصح التخصيص بالكبار المقرونة بالتوبة فى قوله
تعالى * ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية اذ مغفرة
بالتوبة يعنى المشرك بل كل خاص مع ان التعليق بالمشية يفيد
البعضية وايضاً يعنى واجبة عندهم فلا يظهر بالتعليق نية
وكذا لا يصح التخصيص بالصغار لان مغفرة الصغار عامة

مخلة للحكمة كما لا يخفى اللهم الا ان يقال العفو يوجب الاثابة (قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة) ولا يخفى انه خلاف المتبادر على انه لا يندفع به الاعتراض من الآية فالوجه الاجزاء على الظاهر وان يحسبوا عن الاعتراض بأن التوبة عن الشرك انقلاب الى الايمان والمتبادر من عفو هو عفو حال الاتصاف به وهو لا يقع اصلاً بخلاف الكبير اذا التوبة عنه لا يجعل صاحبه غير مذنب بل كغيره فهو متصف به حال العفو واما التعليق بالمشية فباعتبار ان ليس القبول

من واجبات التوبة فافهم (قوله انما استطرده) يعني ان ذكره على سبيل التبعية اذ لم يذكر انهم يدعون الوجوب حتى يكون ذكره استدلالاً على نفيه فافهم (قوله من غير قطع الخ) قيده به وان كان المدعى الذي يحصل به الرد على الخصم هو الجواز مع الوقوع لعدم مساعدة الدليل له على ما قرره رح (قوله فلا ثبات للجزء الاول من الدعوى) يريد ان المدعى مركب من الجزئين احدهما جواز العقاب عليها والثاني وقوع ذلك العقاب كما نبهت عليه وادلة

والصحيح ان الضمير للمغفرة والله ان يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصغار جماعاً بين الأدلة ولا نسلم عموم مغفرة الصغار اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء (قوله انما يدل على الوقوع) انما استطرده ذكره ههنا رداً لمتسككهم بهذه الآيات في الوجوب ايضاً والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص (قوله وزعم بعضهم ان الخلف الخ) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحدوهم وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول) بل كذب منتف بالاجماع) واقول لعل مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالوعد فاللائق بشانه ان يبنى اخباره على المشية وان لم يصريح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) اي من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الأدلة فلا ثبات للجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل (قوله أجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) حاصله ان التكفير مقيد بالمشية فلا قطع بالوقوع اذا المراد بالكبائر انواع الكفر واشخاصها ومغفرة ما عدا الكفر غير متعينة بالاجماع ولولم تحمّل الكبيرة على الكفر لبقى التقيد

الشارح انما ثبت الجزء الاول اذ يجوز ان يكون اصحاب الصغيرة باجمعهم ممن يتدارك المشية وان لا يكون والاحصاء ايضاً لا ينافي عقوال الكل كما لا ينافي عفو البعض فتحصول الدليلين مجرد جواز العقاب والخصم لا ينكره هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك اراجيف العوام (قوله اذا المراد بالكبائر) تعليل للتقيد بالمشية وحاصله المراد بالكبائر الكمالات ومغفرة ما دونها مقيد بالمشية باجماع الجانبين فلا قطع بالوقوع

(قوله بلا دليل) اذ لا اجماع
من الفريقين على عدم تعين
المغفرة في حق الصغائر
(قوله لان جزاء الادنى)
فيه ان انسداد باب
الخلاص عن صاحب
الادنى وانفتاحه لصاحب
الاعلى لا يخفى عن بعد (قوله
اول عدم الدخول) فيه
تجويز انها غلظ واشد من
الكبيرة كما لا يخفى (قوله
لكن لا يدل على انها في حق
اهل الكبار) ربما يقال
اقتضاء المقام توسعهم بما
يخصهم على ان ما ذكره
الشارح يدل على ثبوتها في
حق اهل الكبار (قوله
فعلها قبل بطريق آخر) كما
ان يشفع شفيع من عند
نفسه (قوله نعم لو قيل)
حاصله ان ما نحن فيه
بصدده ليس كالمثال
المذكور فافهم (قوله والى
صغيرة المجتنب غير مفيد)
اذ يجوز ان يكون العفو
بالنسبة الى صغيرة غير
المجتنب قيل قد جرى
الشارح ههنا على ما هو
المشهور من عدم قولهم
باستحقاق العقاب بارتكاب

بلا دليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة
الصغائر بدونه (قوله والشفاعة) اى المقبولة ثابتة لا يقال
مرتكب المكروه يستحق جزاء الشفاعة كما نص عليه في
التلويح فيحرم اهل الكبار بالطريق الاولى لاننا نقول لانهم
الملازمة لان جزاء الادنى لا يلزم ان يكون جزاء الاعلى الذى
له جزاء آخر عظيم ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفعية او
حرمان الشفاعة لرفع الدرجة او لعدم الدخول في النار او
في بعض مواقف المحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم
الوقوع (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) اى لذنوبهم وهى يعم
الكبار (قوله يدل على ثبوت الشفاعة) وعلى انها ليست
لرفع الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضى تبجح الحال
وتحقيق اليأس لكن لا يدل على انها في حق اهل الكبار
(قوله ولا يقبل منها شفاعة) ظاهر الآية تنفي اصل الشفاعة
ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل ان يكون الضمير للنفس الثانية
فالمعنى ان جاءت شفاعة الشفيع لم يقبل منها فلعلها تقبل
بطريق آخر (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في
الاشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص
واعترض عليه بان النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير
راجع اليها فيعم ايضا ويمكن ان يجاب عنه بانه لا ضرورة في
رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية
خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلى ضرورى فاذا قلت
لأرجل في الدار وانما هو على السطح ايس يلزم منه ان يكون
جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة ووقوعها في
سياق النفي كوقوعها فيه فيعم ايضا لم يتعد جدا (قوله يجب
تخصيصها بالكفار) ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم عموم
الاشخاص قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادته
(قوله فلامعنى العفو) عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير
المجتنب عن الكبيرة ثم والى صغيرة المجتنب غير مفيد فأمل
(قوله لانه بط لا اجماع) لان جزاء الايمان هو الجنة
والخروج عن الجنة بط لا اجماع فتعين الخروج عن النار
وفيه منع ظاهر لجواز ان يراه في خلال العذاب بالتخفيف
ونحوه (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبنى هذا
الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول التزك ثم انه
لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لكنه

الصغيرة اصلاً لكن لا يخفى عليك ان تخصيص التائب ومركب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة بالذكر لا وجه له ح والحق ان مراد الشارح تزيف قولهم ببيان فساد اطلاقهم العفو على ترك

تعذيب التائب وصاحب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا ابطال قولهم رأساً (قوله يبطل مذهب الاعتزال) وهو ان اهل الكبيرة الغير التائب من المؤمنين مخلد في النار ولو عمل الصالحات (قوله وهذا الدليل الزامي) بناء على انهم يوجبون العدل (قوله لكنه غير مفيد) اذ يكفيهم الدوام فافهم (قوله لتقوية العمل) فيه ان التقوية باللام فيما فعله ناصب وهذا ليس كذلك فافهم وقيل عليه انما ذكره مثلاً لاستشهادا على ان الظاهر ان اللام صلة وانت خبير بأنه ليس بشيء اذ لا شك في اولوية ذكر المثال المستشهد به على ان الظاهر هو الاستشهاد اذا المقام مقامه وكون اللام صلة في الظاهر مع احتمال التقوية لا يتنافى ايضا تلك الاولوية (قوله يقينا خاليا) اذ لا شبهة

يُبطلُ مذهب الاعتزال (قوله وقد جعل جزاء الكفر) اي على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجنائية وهذا الدليل الزامي والافتصافُ تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم (قوله مضره خالصة) قالوا لا الخلوص لم يتفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد ايضا لكنه غير مفيد ههنا (قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجاع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة (قوله وما انت بمؤمن لنا) الاولى ان يمثل بقوله تعالى * اَتُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذُلُونَ • لاحتمال ان يكون اللام في لتقوية العمل لا للتعدية (قوله ان يقع في القلب نسبة الصدق) اي يحصل فيه منسوبية الصدق الى الخبر وثبوته له من غير اذعان كما للسوفسطائي بالنسبة الى وجود العالم فان له يقينا خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) ان قلت يلزمه ان يدرج يقين السوفسطائي ونحوه في التصورات وبط بالضرورة او لا ينحصر التقسيم قلت له ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان وينمى عدم الاذعان للسوفسطائي بقي ههنا بحث وهو ان المعنى المعبر عنه بكر ويدن امر قطعي وقد نص عليه في شرح المقاصد ولذا يكفى في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقي يعم الظن بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيماً حاصراً توسلاً به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه (قوله كان اطلاق اسم الكافر) وقوله نجعله كافراً اشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصورة في الظن في حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى

انه تصدر منه تصرفات يتفرع على التعيين لكنه يتخير عند التأمل فافهم (قوله حد الجزم والاذعان) قيل هذه الكفاية ليس للقطعية بل هي التزام لكون الظن الغالب الذي لا يخطر معه

احتمال النقيض من باب الايمان فالمراد بالاذعان هو الانقياد لمقتضى الاعتقاد لا ادراك ان النسبة واقعة لكن فيه انهم اختلفوا في صحة ايمان المقلد مع ان له جز ما غايته انه تقبل الزوال فالترام كفاية الظن في باب الايمان بعيد منهم جدا (قوله ذكر في شرح المقاصد الخ) محصولة ان بينهما

وذكر في شرح المقاصد ان التصديق المقارن لا مارة
التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي لا يقارن
شئنا من الامارات (قوله ركن لا يحتمل السقوط) ان قلت
اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام في
الايمان الحقيقي لا الحكمي (قوله التصديق باق في القلب)
هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا
يجتمعان (قوله والذهول) اى في حال النوم والغفلة انما هو
عن حصوله فتلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق
واما حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل
(قوله حتى كان المؤمن اسما الخ) ولذلك يكفي الاقرار مرة في
جميع العمر مع انه جزء مفهوم الايمان (قوله وانما الاقرار
شرط لا جراه الاحكام) ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض
لا بد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وعلى غيره
من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد
التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره (قوله
والنصوص معاضدة آه) لدلالة على ان محل الايمان هو
القلب فليس الاقرار جزأ منه وامانه التصديق لا سائر
ما في القلب فبالاتفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين
في الشرع بمعنى آخر فلا نقل والالكان الخطاب بالايمان
خطابا بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يضار اليه بلا دليل
ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوي قلت لا نزاع
ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص
المتعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز وفي كلام الشارع حقيقة
والاصل في الاطلاق هو الحقيقة (قوله هل شققت قلبه)

تدافعا ورد بمنع اشعار
العبارتين بما ذكر ولا يخفى
عليك ان كلامه رح مبني
على الظ (قوله لا يحتمل
السقوط) قد يقال هذا
خلاف المشهور من استلزام
انتفاء الجزء لانتفاء الكل
ويمكن ان يقال هذا في
الحققات وما نحن بصدد
فن الاعتبار الشرعية
(قوله هذا مناف لما عليه
المتكلمون) يعنى ان هذا
الجواب لا يساعد مذهب
الاشاعرة فاللام للعهد
(قوله واما حال الحضور)
اى حال ملاحظة العقل
للتصديق قد يذهل عن
حصوله وقد لا بناء على
ان العلم بالشئ لا يستلزم
العلم بالعلم ولا ينافيه فافهم
(قوله مع انه جزء مفهوم
الايمان) فلو لا هذا الجعل
لما وجد مؤمن اصلا اذ لو
سلم دوام التصديق القلبي
في جميع آئات العمر بحسب
ملاحظته دائما فلان ذلك

في الاقرار فافهم (قوله لدلالة على ان محل) اى دلالة بحسب ظواهرها مع « برد »
انه لا دليل على العدول عنها (قوله ولانه خلاف) هذا دليل على ان لا ضرورة الى النقل
ولو قدر وجوده واما السابق فدليل على الانتفاء (قوله من المنقولات الشرعية) لا تدافع

بينه وبين ماسبق اذا المراد من قول بالنسبة الى خصوص المتعلق وهو جميع ما جاء به النبي عليه السلام من عند الله تعالى وما ذكر فيما سبق من عدم النقل انما هو بالنسبة الى نفس معناه فافهم (قوله يرد عليه انه يحتمل) اذ لم يذكر الايمان فيه صريحا حتى يحكم بانه يدل بظاهره على كون القلب محله (قوله انما يتم اذا ضم) فديقال سياق الكلام في مثابة ذلك الضم فافهم (قوله فيرد عليه

النصوص) يعني بعد الضم المذكور وهذا لا ينافي ورودها قبله فافهم (قوله عند الكرامة) ذكرهم لكون السؤال المذكور من قبلهم (قوله في وضع الشرع واللغة) يعني انهم يدعون ان الشارع واهل اللسان اعتبره كذلك في وضعهم لانه واجب بتصرف عقلي (قوله اذ لا دخل في الاوضاع) دليل للبطلان المذكور (قوله في حق الاحكام) اي الاخرى المرتبة على الايمان (قوله من اضمركم الانكار الخ) هذه الموصولة مع ساقها يدل على ان الدال لا يكفي في ترتب حكم الايمان وهو النجاة عن الخلود في النار بل يجب فيه وجود المدلول

يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعني معناه الحقيقي عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة (قوله حتى لو فرضنا آه) يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامة مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه المعتبر في وضع الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول اذ لا دخل في الاوضاع فم لا اعتبار لها في حق الاحكام عندهم ايضا قالوا من اضمركم الانكار واطهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمركم الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة (قوله ويسمى مؤمنا لغة) اي يطلق عليه لفظ المؤمن عنده اهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان فان اماراة الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضببان والفرحان ونحوهما وفي المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار ايضا لكنه يخالفه ظاهر كلام القوم اللهم الا ان يقال يدعى وضع آخر (قوله لا يكفي في الايمان فعل اللسان) لا يقال لعلهم يجعلون مواطاة القلب شرطا لاننا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان

ايضا والموصولة الاخرى انما ذكرت بالتبع وان لم يكن لها مدخل في الغرض هنا (قوله كافية في صحة اطلاق) قيل فساد غنى عن البيان لكن عليه دائرة الفساد اذ لا شك في ان من سمع الاقرار من زيد مثلا وحكم بانه مؤمن لا يجب عليه اعتبارا لتجاوز في اطلاقه هذا لو قصد معنى انه مقرب بل قد يرد مجرد هذا السماع انه مصدق تصديقا قلبيا

حقيقة وبالجملة لو لم يحز ذلك لانتفى إطلاق المؤمن باعتبار معنى التصديق القلبي إطلاقاً حقيقياً على أحد سوى عالم الغيب إذ لا مجال فيه لغير الحكم بالدليل على ما قلنا قول الشارح رح ويجرى عليه أحكام الإيمان ظاهراً الخ إذا اجراء لبس على

الاقرار الخالي عن التصديق القلبي بل لو علم ذلك يكفر قطعاً فافهم أي ذلك الله (قوله لا الكرامية) فلا يمكن منهم ذلك الجعل (قوله رد آخر على الكرامية) دفع توهم يردونها بناء على أن المص اعتبران الإيمان بمجموع التصديق والاقرار فافهم (قوله يقتضى المغايرة) بمعنى أن لا يكون عيناً ولا جزءاً (قوله لأن جزء الشرط شرط) اذ علة الشرط شرط المشروط (قوله وان لم يتكرر بحسب ذاتها) أي وان لم يتكرر ذلك التفصيل من حيث ذوات المتعلقات وتوضيحه هو أن التفصيل بمجموع التصديقات المفصلة المتعلقة بمجموع النسب مفصلة ولا تعدد فيهما بحسب الذات لكن اجزاء مجموع تلك النسب التي هي متعلقات لاجزاء مجموع

لا الكرامية ولهذا ذكرنا عدم الاستفسار عما في القلب (قوله وايضاً الاجماع منعقده) رد آخر على الكرامية لأعلى المص وموافقهم كما توهم (قوله مع القطع بأن العطف يقتضى المغايرة) وأما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى * تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فَتَأْتُوا بِهِ جَعْلِهِ خارجاً لا اعتبار خطابي وكفى بالظاهر حجة (قوله لا امتناع اشتراط الشيء بنفسه) لأن جزء الشرط شرط ايضاً (قوله وهذا) أي كونه زائداً بزيادة ما يجب الإيمان به لا يتصور في غير عصره عليه السلام كذا في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى (قوله ولا إخفاء في أن التفصيل يازيد) لتكثيره بحسب تكثير متعلقاته من حيث أنها يجب الإيمان بها وأن لم يتكرر من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله أنه يزيداه) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى فلذا يثاب عليه في كل حين وليس بشيء لأن كون الدوام عبادة غير كونه إيماناً فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لأن حصول المثل آه) قد يدفع بأن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك (قوله ومن ذهب إلى أن الأعمال من الإيمان) فرضاً كان أو تفلاً كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الهمداني أو فرضاً فقط كما هو مذهب الجبائريين وأكثر معتزلة بصرة فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان قلت النوافل مما يقع جزءاً من الإيمان لا مما شرع جزءاً وكذا بعض الفرائض قد يقع فرضاً فيقع جزءاً

تلك التصديقات متكررة متصفة بانها يجب الإيمان بها فبانصافها بذلك العنوان «من غير» كان اجزاء التصديقات إيماناً متكرراً بخلاف الإيمان الاجالي إذ لا اجزاء فيه فافهم (قوله غير التصديق بالضرورة) قد يقال يجوز أن يكون المراد أن التصديق اليومي مثلاً يتغير

باعتبار اضافة زمان آخر فافهم (قوله من غير ان يشرع كذلك) يعنى ان الشرع لم يعتبرها جزءاً يوجب انتفاؤه انتفاء الكل بل هى بحيث وجودها وجود جزء وعدمها ليس

بعدم جزء فى اعتبار الشرع (قوله طاعة لا يخرج عنها طاعة) هذا ناظر الى من يدخل النوافل واما قوله او واجب كذلك ناظر الى من يخرجها قالوا واجب بمعنى الفرض (قوله فعدول عن الظ) قد يتوهم عدم الفرق بناء على ان تحصيل النظرى لا يتصور بدون النظر لكن لا يخفى عليك ان المكلف به فى الاول هو الاتصاف بالايان غايته انه موقوف على النظر وفى الثانى هو النظر الا انه يستلزم ذلك الاتصاف (قوله صدق النبى بغيته) الظ ان المراد وقوع الاعتقاد بصدقه فعلى هذا يكون تحصيله اختياراً من باب تكليف ما لا يطاق ضرورة استحالة تحصيل الحاصل سواء كان

مِنْ غَيْرِ أَنْ يُشْرَعَ كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها فى الصلاة وايضا قد ينتقض بعض انواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء او بعض افرادها بحسب قَصْرِ الْعَمْرِ كالصلاة والزكاة بل يُمكنُ ان لا يَحِبُّ الْكُلُّ كَمَنْ آمَنَ وَمَاتَ قَبْلَ أَنْ يَجِبَ عَلَيْهِ شَيْءٌ وبه يعلم ان الايمان عند المعترلة طاعة لا يُخْرَجُ عنها طاعة او واجب كذلك فتدبر (قوله وبهذا الاعتبار) اى باعتبار التحصيل فان التكليف بالشئ بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا فى مَقُولَةٍ أَلْفَعْلُ وَأَمَّا جَعْلُ التَّكْلِيفِ بِالْإِيْمَانِ تَكْلِيفاً بِالنَّظَرِ الْمُوجِبِ لَهُ فَهُوَ عُدُولٌ عَنْ ظَاهِرِ قَوْلِهِمْ مَعْرِفَةُ اللَّهِ وَاجِبَةٌ أَجْأَمًا وَقَوْلِهِ تَعَالَى آمِنُوا بِاللَّهِ وَالْحَقُّ أَنَّا نُنْظِرُ مَقْدُورٌ لِلْبَشَرِ وَلَوْ بِالْوَسْطَةِ وَبِحَسَبِ التَّحْصِيلِ وَلِذَا قَدْ يُعْتَقَدُ نَقِيضُهُ عِنْدَ الْغَفْلَةِ عَنِ النَّظَرِ الَّذِي هُوَ وَاسِطَةُ التَّحْصِيلِ هَذَا خِلَاصَةٌ مَا فِي شَرْحِ الْمَوَاقِفِ (قوله ولا يكتفى المعرفة) فن شاهد المجزأة فوقع فى قلبه صدق النبى عليه السلام بَعَثَهُ يَكُونُ مَكْلَفًا بِتَحْصِيلِ ذَلِكَ اخْتِيَارًا خَفِيئًا ذَا حَاصِلٍ كَلَامُ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ أَنَّ التَّصَدِيقَ هُوَ الْعِلْمُ الْيَقِينِيُّ الَّذِي يَحْصُلُ بِمُبَاشَرَةِ أَسْبَابِهِ وَالْمَعْرِفَةُ أَعْمُ فَيَكُونُ الْمَعْرِفَةُ الْيَقِينِيَّةُ الْإِخْتِيَارِيَّةُ تَصَدِّقًا عِنْدَهُ فَانْ قُلْتُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ الْيَقِينِيُّ الْغَيْرُ الْإِخْتِيَارِيَّةُ تَصَوُّرًا عِنْدَهُ قُلْتُ التَّصَدِيقُ الْإِيْمَانِيُّ عِنْدَهُ نَوْعٌ مِنَ التَّصَدِيقِ الْمِيزَانِيِّ وَهُوَ الْمَقَابِلُ لِلتَّصَوُّرِ فَلَا اشْكَالَ هَذَا هُوَ تَوْجِيهِ كَلَامِ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ

بالاختيار اولا فان قلت يجوز ان يراد وقوع تصور الصدق قلت فاقول فيمن اعتقد بغية اللهم الا ان يقال انه مكلف بتحصيل النظر الموجب لذلك الاعتقاد وان حصل الموجب قبل وفيه ما فيه فافهم (قوله من التصديق الميزانى) اذ هو اعم مما

حصوله بالاختيار اولا
والايماني هو النوع الثاني
(قوله وليس بمختار عند
الشارح) لانه جعل
التصديق الايماني فيما سبق
نفس التصديق الميزاني
(قوله وانما قلنا كذلك) يعني
تقدير المضاف وتقييده
المستثنى منه بكونه من
المؤمنين (قوله ليلائمه كلمة من)
اذهي بيان للبيت (قوله
اعترض عليه) محصولة
تجويز عموم المستثنى منه
لمكن لا يخفى عليك ان وضع
المظهر موضع المضمرة هنا
يؤيد الاتحاد لانه يوجب
القطع (قوله من سعي في علم
الكلام) مع انه غير العلم
الشرعي في المفهوم واخص
منه (قوله عن الآخر) اي
عن موصوف الآخر فافهم
(قوله اي فيما ارسل) اوله به
لان الامر من مقولة الانشاء
(قوله والاولى) وجه
الاولوية عدم اشعار التغير
بوجه من الوجوه (قوله تحقق
مدلوله) اي المعتبر في الشرع
(قوله معارضة في المقدمة)
وهي صغرى قياس الاتحاد
القائلة ان الاسلام عبارة عن
التصديق القلبي وتوضيحه

وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله
المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام
هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق
بجميع ما جاء به النبي عليه السلام في اديف الايمان والترادف
يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل (قوله ويؤيده)
اي الاتحاد قوله تعالى * فاوجدنا فيها غير بيت من المسلمين *
اي لم نجد في قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل بيت
من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار
فيها وليلائمه كلمة من واعترض عليه بان الاستثناء
لا يتوقف على الاتحاد كقولك اخرجت العلماء فلم اترك
الابعض النخاة وقد يستدل بقوله تعالى * ومن يتبع
غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه * والايمان يقبل من
طالبه ويرد عليه انه ليس المراد غير الاسلام في المفهوم
وهو ظ فيحتمل ان يكون الاسلام اعم فاذا قلت من سعي
في غير العلم الشرعي فقد سهى لست تحكم بسهوه
من سعي في علم الكلام (قوله وبالجملة اه) تصوير
للدعي يعني المراد بالوحدة عدم صحة سلب احدهما
عن الآخر وهو اعم من الترادف والتساوي ويثبت
بكل منهما (قوله فيما اخبر من اوامره) اي فيما
ارسل ولك ان تقول الامر بالشيء يتضمن الاخبار
عن وجوبه مثلا (قوله والاسلام هو الخضوع
والانقياد لالوهيته) فهو تصديق خاص بان الله
تعالى حق وذا يستلزم التصديق بسائر احكامه
فبينهما تغاير ظاهر (قوله وهو في الآية بمعنى الانقياد
الظاهر) والاولى ان يقال قولهم اسلمنا لا يستلزم
تحقق مدلوله ولذا يصح ان يقال ولكن قولوا آمنة
(قوله فان قيل قوله عليه السلام اه) هذا معارضة في المقدمة
كان الاول معارضة في المطاعني الاتحاد وقد يقال اذا شرط
في الشهادة مواطاة القلب كما هو الحق يدل الحديث
على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال
على المشايخ وليس بشي لان مراد المشايخ عدم الانفكاك
من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على ان فيه غفولا

ان دليلكم وهو قول الشارح لان الاسلام هو الخضوع الخ وان دل على انه عبارة عن التصديق لكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد الخ لدلالته على انه

هو الاعمال فعلى هذا ان المذكور في الشرح دليل المقدمة المطوية لا المقدمة نفسها كما لا يخفى فان قلت فالحاجة الى هذا التوجيه قلت لو لم يجعل السؤال معارضة لكان جوابه كلاما على السند وهو ليس من دأب المناظرة (قوله عن توجيه الكلام الخ) اذ هو ليس باعترض على المشايخ بل على من وحدهما مفهوما (قوله فلا يرد) وجه عدم الورد وهو انه لما اريد بالسعادة في بطن الام السعادة عند الختم كان الاتصاف بها عند تحققه لا قبل والمشارك المقدر موته على الايمان لم يحصل له تلك عند الاشراك (قوله اي ترجع جانب الوقوع) يريد ان الحكمية وان اوجبته عقلا لكن رعاية وجهها ليست من الواجبات العقلية على الله فلا توصله الى حد الوجوب (قوله يرد عليه)

عن توجيه الكلام (قوله وذهب بعض المحققين آه) حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة أمر خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بمحصله لأمن من أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم بذلك قال في شرح المقاصد وهذا قريب لو لم يخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع (قوله بناء على ان العبرة في الايمان والكفر) يعني انه المنجي والمردى لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قولهم السعيد من سعاد في بطن امه ان السعادة المعتد بها لمن علم الله انه يحتم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذ امات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط (قوله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) اي ترجح جانب الوقوع وتخرج عن حد المساواة كاستقامة احد الطريقين مع قربه وأمنه ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه (قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) فانه عليه السلام بين أمر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يمتد بهدايته ولم ينتفع برحمته به وقد بوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بانهم آمنوا بدعائه عن الحسب والسخط وانت خبير بانه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله وهي امر يظهر الخ) قيل لا بد من قيد موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب واجيب بان ذكر التحدى مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقدر في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره (قوله على انه قد امر ونهى) اما الامر

قيل عليه ان الحكمية بالضرورة يقتضى الارسال البتة وانت خبير بان دعوى الضرورة في محل النزاع التزام للاخام (قوله لا يناسب الخ) اذ السوق لبيان

نفعه عليه السلام من حيث رسالته (قوله والحق الخ) قبل الجواب ان المفهوم من الكتاب في حق آدم هو استماع لكلام المنظوم والمراد في غيره هو القاء المعنى في الروح في اليقظة والاول من

خصائص الانبياء
دون الثاني لكن
لا يخفى ان كلام
جبرائيل عليه
السلام مع مريم
رض صريح في
الكتاب و ذكر
ايضا ارسل الى
ام موسى عليه
السلام ملك على
وجه النبوة
فاختر ايهما شئت
من الجوابين
واعمل به (قوله
بالفتح) اي بفتح
الكاف (قوله
لانتهاء علته)
وهي عدم
الرغبات في
الاموال لقرب
الساعة (قوله
ماسوى الكذب
الخ) فالكذب في
غير التبليغ
داخل فيه (قوله
والكلام في
الصدور) قيل
جواز الصدور
يستلزم جواز

فهو قوله تعالى * اَسْكَنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ * واما النهي فهو قوله
تعالى * وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ * هذا لكن ذكر في المواقف والمقاصدان
هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا امة له هناك نعم يرد ان
يقال لم لا يكفي ان يكون حواء امة مُسَلِّمة له في الجنة (قوله لم يكن في زمنه
نبي) فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحياء فيه تأمل لانه قد امرت
أم موسى عليه السلام بلا واسطة بقوله تعالى اَنْ قَدْ فِيهِ فِي التَّابُوتِ *
وام عيسى عليه السلام كذلك بقوله تعالى سَوْفَ يُرَى إِلَيْكَ بِجَذَعِ النَّخْلَةِ *
والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ
وامر آدم كذلك (قوله وقد يستدل ارباب البصائر) مبنى الاستدلال
الاول على دعوى النبوة و اظهار المعجزة على التعيين والاجال ومبنى
الاستدلال الثاني على انه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي
عليه السلام ومبنى الاستدلال الثالث على انه مكمل بالكسر على ذلك
الوجه ايضا وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدى و اظهار
المعجزة (قوله لكنه يتابع محمد عليه السلام) وما روى من ان عيسى
عليه السلام يَضَعُ الْجِزْيَةَ اَي يَرْفَعُهَا عَنِ الْكُفَّارِ وَلَا يَقْبَلُ مِنْهُمْ اِلَّا
الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فوجهه انه عليه السلام يتن
انتهاء شرعية هذا الحكم وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء من
شريعتنا على انه محتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كافي
سقوط نصيب مؤلفه القلوب (قوله على تقدير اشتماله على جميع
الشرائط) مثل العقل والضبط والعدل والاسلام وعدم الطعن (قوله
واما عدم اقبال اجاع) اي الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرائع بطا جاما
اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو مح وهو كذا في السهو وقال القاضي
دلالة المعجزة فيما نعتد اليه وان ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق
بالمعجزة (قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) يعني به ماسوى الكذب
في التبليغ (قوله والعقل) وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة
يؤدِّي الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح والغرض
من البعثة ويرد عليه ان الفساد في الظهور والكلام في الصدور (قوله
اظهار الكفر تقيّة) اي خوفا لان اظهار الاسلام ح القاء النفس في
التهلكة وردبانه يقضى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات
بالتقية وقت الدعوة وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما
السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه
بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور

الظاهر عادة ولا يخفى ان الاستلزام العادي لا يستلزم الايجاب العقلي « باعلام »

والكلام فيه على أن التادية إلى النفرة حال وقوع الظهور لا حال جوازه (قوله باعلام من الله قيل فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها لکن لا يخفى عليك ان عدم وجوب العصمة

لا ينافي الاعلام بلا وجوب وما يقال من ان كثير امن الانبياء قتل ولم ينقل منهم اظهار الكفر ففيه ان المقتل لا يوجب الخوف عند الدعوة لجواز حصول استيلاء الكفار بعدها مع الامن عندها فافهم (قوله اي بطريق صرف النسبة) يعني ان المراد من الصرف عن الظاهر هو هذا لا مطلق الصرف والامكان ذكر غيره من ترك الاولى والكون قبل البعثة لغوا لدخوله فيه فالمصروف مصروف فافهم (قوله بحمل العام) يعني يجوز ان يراد بالصرف عن الظاهر ما عدت ترك الاولى والكون قبل البعثة (قوله فيه منع اي بحسب الظاف فافهم) (قوله وفيه ما فيه) لجواز ان يراد خلاف المتبادر (قوله فعطف التفاوت الخ) قيل المراد بالتعدد التكثر الى العدد وبالتفاوت الرجحان في البلاغة وغيرها لكن لا يخفى عليك ان ذكر التفاوت

باعلام من الله (قوله فصرف عن ظاهره) اي بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر بحمل العام على ما عدا الخاض المقابل له (قوله ولا شك ان خيرية الامة) فيه منع لجواز ان يكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم (قوله لانه لا يدل آه) قديقال المراد بأولاد آدم في العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر ايضا وفيه ما فيه وقد يوجه ايضا بان في اولاده من هو افضل منه نوح او ابراهيم او موسى او عيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بأن آدم هو الافضل لكونه ابا البشر والاولى ان يستدل بقوله عليه السلام انا اكرم الاولين والآخرين عند الله ولا فخر (قوله بدليل صحة استثنائه) اذا اصل في الاستثناء هو الاتصال وايضا لم يندرج في الملائكة لم يتناولهم بالسجود فلم يوجب فسقه عن امر ربه وقد يجاب بأن امر الاعلى يتضمن الادنى بلا مزية (قوله صح استثناءه منهم تغليا) فح يكون الامر بالسجدة للجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليا (قوله وهو واحد) اي متحد من حيث انه كلام الله وأن تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقر وفعطف التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيري ولك ان تقول كلها كلام الله تعالى اي دال عليه فعنى الوحدة ظ والاول انسب لقوله كما ان القرآن كلام واحد (قوله اي ثابت بالخبر المشهور) يفهم منه ان المعراج من السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة وغيرها (قوله واجيب بأن المراد الرؤيا بالعين) وقد يجاب ايضا بأن المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل مكة

يعنى عن ذكر التعدد وان لم يكن احدهما عين الآخر والتشنيع عليه بانه بعيد من التفسير ولا شك في انه غفول او تزوير (قوله والاول انسب الخ) يعني ان المراد هنا وحدة الدال

في الاتصاف بأنه كلام الله
لاوحدة المدلول بناء
على ان التشبيه للتوضيح
ولا فرق في وضوح وحدة
مدلول هذا وذلك وعدمه
لكن الاقرب ان يراد هنا
وحده المدلول ايضا
والتشبيه لما مر ذكرها
في بحث الكلام (قوله وقيل
سماها الخ) يعني اطلق الرؤيا
على المعراج على زعمهم
(قوله ومرة بروحه) وذكر
ذلك في بعض التفاسير (قوله
بل هي ستة الخ) قد يضم
الارهاص الى الكرامة
والاستدراج الى الالهانة
(قوله امتحانا الخ) فيكون
معجزة معلومة له لكن المتبادر
من الآية ان لا علم له (قوله
من الظروف الزمانية الخ)
يعني انها على الاكثر ظرف
ومضافة الى الجملة (قوله
متعجبا لا انكارا

وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى * ان
شركائي (قوله والمعنى ما فقد جسده) والاولى ان يجاب بأن
المعراج كان مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه وقول
عائشة رضي الله عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون
استدراجا) ان وافق غرضه والايسمي إهانة كما روي
ان مسيلة الكذاب دعى لا غور ان يصير عينه العوراء
صحيفة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد يظهر الخوارق
من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من الحزن والمكاره
ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة
واهانة وفيه نظر بل هي ستة بضم الازهاص والاستدراج
(قوله وايضا الكتاب ناطق آه) ان قيل الاول ارهاص
لنبوة عيسى او معجزة لكريا عليه السلام والثاني معجزة
لسليمان عليه السلام قلنا نحن لا ندعي الا ظهور امر خارج
عن بعض الصالحين لا دعوى النبوة وقصدا اثباتها ولا يضترنا
تسميته ارهاصا او معجزة لنبي هو من أمته وسياق الآيات
يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم
يكن لكريا عليه السلام علم بذلك ولا لما سأل بقوله أتى لك
هذا كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق
الارهاصية ليست من محل النزاع والافال نزاع لفظي ولا يخفى
فساده على ان سؤال زكريا يحتمل ان يكون امتحانا لمعرفة
مريم (قوله بينار جل آه) اعلم ان بينا بألف الاشباع وبينما بما
المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة
الاسمية وفيهما معنى المجازاة فلا بد لهما من جواب فان تجرد
عن كلمتي المفاجأة فهو العامل والافال عامل معنى المفاجأة في
تلك الكلمتين (قوله فقال الناس آه) اي عند حكاية النبي عليه
السلام هذه القصة التي سمعها من الملك قال الناس متعجبا بقرّة
تكلم اي تكلم بحذف احدي التائين فقال عليه السلام آمنت
بهذا اي صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة (قوله
اشار الى الجواب بقوله آه) حاصله ان الاشتباه عند ادعائه
الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين ومقر برسالة رسوله
وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله
وقد سبق في صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة انما هو

(قوله بطريق التشبيه الخ) لعدم صدق ﴿ ١٠١ ﴾ تعريف المعجزة عليها (قوله وان اريد بعد بعث

الخ) قد يقال
المراد الشق الثاني
لكن البعدية
يجوز ان يعتبر
ظرفا لحصول
الفضل لا لوجود
البشر وفضله
عليه السلام
حاصل حين
البعث لا بعده
فعلى هذا لا حاجة
الى تخصيص
عيسى عليه السلام
وغيره واما
افضليته على
سائر الامم
فستفادة من
افضليته على
الافضل منهم
فافهم فانه نفيس
(قوله وقد تواتر
الخ) المقصود منه
ذكر مناقبه
لا الاشارة الى
كونه افضل من
عثمان رضي الله
عنه ويحتمل هذا
وما قبله يا باهما
قوله عليه السلام ثم
يصير ملكا
غضوضا فافهم

بطريق التشبيه لا شرا كهما في الدلالة على حقية دعوى النبوة فتذكر
(قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء) قال عليه السلام والله ما طلعت
الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر
رضي الله تعالى عنه ومثل هذا السؤق لا ثبات افضلية المذكور وبه
يظهر ان ابا بكر افضل من سائر الامم ايضا (قوله اراد البعدية الزمانية) يرد
عليه انه ان اراد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه
السلام وان اريد بعد بعثته نبينا ينبغي ان يخص النبي عليه السلام وعلى
كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم (قوله لا بد من تخصيص
عيسى عليه السلام) وكذا اذريس والخضر والاياس عليهم السلام
اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء
الخضر والاياس في الارض وعيسى واذريس في السماء
(قوله لم يفد التفضيل على التابعين) اي صراحة والافاضة افضل
منهم والافضل من الافضل افضل ولذلك قال سابقا والاحسن (قوله
على هذا وجدنا السلف) اي اكثر اهل السنة وقد ذهب البعض
الى تفضيل علي بن عثمان والبعض الآخر الى التوقف فيما بينهما (قوله
فلو وقف جهة) لان قرب الدرجة وكثرة الثواب امر لا يعلم الا باخبار
من الله تعالى ورسوله والاخبار متعارضة واما كثرة الفضائل فما يعلم
بتبعية الاحوال وقد تواتر في حق علي ما يدل على كثرة عموم مناقبه
ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات (قوله قد
اجتمعوا يوم توفي) بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور ان ابا بكر
رضي الله عنه خطب حين وفاته عليه السلام وقال لا بد لهذا الدين بمن
يقوم به فقالوا نعم لكن ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة
اي اتوا بكرة (قوله بل عن خطأ في الاجتهاد) فان معاوية واخزابه
بغوا عن طاعته مع اعترافهم انه افضل اهل زمانه وانه الاحق بالامامة
منه بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه (قوله ولعل
المراد ان الخلافة الكاملة) ويحتمل ان يراد الخلافة على الولاة يكون
ثلاثين (قوله لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث)
فان وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الدلة لمطلق
الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله تعالى اصلا فليطمان
قاعدة الوجوب على الله والحسن والقيج العقليين وايضا لو وجب
على الله لما خلا الزمان عن الامام والميتة بكسر الميم بناء النوع كالجلسة
ومعنى النسبة الى الجاهلين كونها على طريق اهل الجهالة وخصلتهم
وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبي قال الله تعالى لا ابراهيم * اني
جاعلك للناس اماما * وذلك بالنبوة (قوله فيعصى الامة كلهم)
لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة

وقد يجاب عنه بأنه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار
 لا عن عجز واضطرار فلا اشكال اصلا (قوله مع عدم القطع بعصمته)
 يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافي
 الثاني انما لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة
 غير معلوم (قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما) ان قلت حقيقة
 العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف
 لا يكون غير المعصوم ظالما قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا
 ان ما آلتها وغايتها ذلك واما تعريفها فهي ملكة اجتناب العاصي
 مع التمكن منها وقد يعبر عن الملكة بالاطف لحصولها بمحض لطف الله
 وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا
 بالفعل ثم ان الظلم المطلق اخص من المعصية لانه التعدي على الغير
 وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد بالعهد في الآية عهد النبوة على
 ما هو رأي اكثر المفسرين (قولا يزيل المحنة) اي التكليف يستمي به
 اذ بها يتجن الله تعالى عباده ويلوهم ايتهم احسن عملا (قوله قلنا غير
 الجائر هو نصب الخ) وقد يجاب ايضا بان معنى جعل الامامة شورى
 ان يتشاوروا فيه فيصوبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا النصب
 ولا التعيين وحينئذ لا اشكال اصلا (قوله ولا يغزل الامام بالفسق)
 لا يقال بل يغزل لقوله تعالى * لا ينال عهدى الظالمين * فان النيل
 بمعنى الوصول وهو آتى ابتداء وزمانى بقاء لا نقول الوصول
 بمعنى المصدر امر آتى لابقائه وانما الباقي هو الوصول بمعنى الحاصل
 بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الأفعال
 المحدوث فليتا مل (قوله ولان العصمة ليست بشرط ابتداء) يرد عليه
 انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقرب اذ المطلوب
 ان لا يشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء
 ممنوع قالوا يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين
 ولا يؤثق او امره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد الخ) اعلم ان مباحث
 الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب الامامة
 اعتقادات فاسدة ومالت فرقة اهل البدع والاهواء الى تعصبات
 باردة تكاد تقضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض
 عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين الختت تلك المباحث
 بالكلام واذ رجعت في تعريفه عوناً للقاصرين وصوناً للائمة
 المهديين عن مطايع المبتدعين

(قوله وقد يجاب
 الخ) وفيه ان
 لا فائدة في تكليف
 ما في عجز الاتيان
 فالاولى جواب
 الشارح رح
 (قوله وعدم
 العدم وجود)
 وهو الخلق
 (قوله ثم الظلم
 المطلق) اي
 المذكور بلا قيد
 المحمول على
 الكمال والا
 فطلق الظلم
 يتناول القسمين
 التعدي على
 الغير والعصيان
 (قوله وقد يجاب
 ايضا) هذا هو
 الموافق لما روى
 من انهم اختاروا
 واحدا منهم (قوله
 على ان صيغ
 الافعال الخ)
 يعنى ان الدلالة
 على امر آتى
 ليست بمخصصة
 بلفظة ينال فافهم
 (قوله قالوا الخ)

دليل عليه على تقدير ان يراد بالعهدة الامامة (١٠٣) (قوله مكيال مخصوص) اصغر من المد (قوله) على انه المناط) فجاز اللعن على من اتصف بتلك الاوصاف لكن بلا تعيين شخص فافهم (قوله لانه من مقاصد الفن) اجيب بانه لو سلم فلا يجب خروج جميع ما ذكر بعد الفراغ من المقاصد عن الفن لكن

(قوله ولا نصفيه) هو مكيال مخصوص فالضمير لاحدهم وقد يحى بمعنى النصف فالضمير لمد (قوله يبرئ احبهم) اي فاحبهم بمحبتى بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي وهكذا قوله فبعضي ابعضهم (قوله فلما انه آه) هذا انما يتم في خصوصيات الاشخاص واما في الطوائف المدكورة بالاوصاف كما يكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا بل ترتب اللعن على الوصف يدل على انه المناط (قوله ولا يبلغ ولى درجة الانبياء) والاولى ان تذكر في مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن (قوله فعناده عصمه من الذنوب) او معناه انه وفقه للتوبة الخالصة والتائب كمن لا ذنب له (قوله لا يقال هذه ليست من النص) اعلم ان اللفظ اذا ظهر ضمنه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والآ فان لم يحتمل التأويل فمفسر والآ فان سبق لاجل ذلك المراد فنقض والآ فظاهر وان خفي فان خفي لعارض فحفي وان خفي لنفسه وادرك عقلا فشكلى او نقلا فمحتمل او لم يدرك اصلا فتشابه (قوله اذ ثبت كونها معصية بدليل قطعى) ولم يكن المستحيل مأولا في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة دلائل حدود العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا في غير الاجماع القطعى متفق عليه واما كفر منكره فقيه خلاف (قوله موافقة للحكمة) اي في حذو ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال واما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية فتتمى خلافيه محتمل ان يكون ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان (قوله) فان قيل الجزم بان العاصى يكون في النار باس) اي على تقدير كون الجازم عاصيا وقس عليه امنا (قوله ومن قواعد اهل السنة آه) معنى هذه القاعدة انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع في تكفير من انكر ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض متابعيه واما البعض الآخر فلم يوافقوه وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل (قوله ومطالعة علم الغيب) اي اطلاعه فلا ينافي ان يكون بالقاء الجن (قوله ان له رياء من الجن) قال في الصحاح يقال يه رئي من الجن اي مسيس فالمعنى ان له تعلقا وقرىبا من الجن ورئي على وزن فعيل وتابعة بالنصب عطف على رياء وهو اسم لقرين من الجن (قوله قال انك من المنظرين) وهذا اجابة وفيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعى او لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر في امور الدنيا ولا يستجاب في امور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله اسيد الغمارى) بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغمارى بكسر الغين المعجمة (قوله خسف بالشرق) خسف المكان ذهابة وغوره الى قبر الارض (قوله والضمير للحكومة او الفتيا) هي بضم الفاء اسم كالفقوى وهما بمعنى واحد روى ان غتم قوم افسدت ليل الارزج جماعة فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة

لا يخفى عليك انه لا يرفع الاولوية اذ لا منع من الذكر اثناء المقاصد (قوله واما كفر منكره) اي منكر الاجماع وهو النظام والشيعة وبعض الخوارج قالوا بعدم جية الاجماع مطلقا (قوله على تقدير كون الجازم عاصيا) لا بد من هذا القيد هنا اذ جزم غير العاصى ليس بياس (قوله وفيه بحث)

والضمير لمد (قوله يبرئ احبهم) اي فاحبهم بمحبتى بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي وهكذا قوله فبعضي ابعضهم (قوله فلما انه آه) هذا انما يتم في خصوصيات الاشخاص واما في الطوائف المدكورة بالاوصاف كما يكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا بل ترتب اللعن على الوصف يدل على انه المناط (قوله ولا يبلغ ولى درجة الانبياء) والاولى ان تذكر في مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن (قوله فعناده عصمه من الذنوب) او معناه انه وفقه للتوبة الخالصة والتائب كمن لا ذنب له (قوله لا يقال هذه ليست من النص) اعلم ان اللفظ اذا ظهر ضمنه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والآ فان لم يحتمل التأويل فمفسر والآ فان سبق لاجل ذلك المراد فنقض والآ فظاهر وان خفي فان خفي لعارض فحفي وان خفي لنفسه وادرك عقلا فشكلى او نقلا فمحتمل او لم يدرك اصلا فتشابه (قوله اذ ثبت كونها معصية بدليل قطعى) ولم يكن المستحيل مأولا في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة دلائل حدود العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا في غير الاجماع القطعى متفق عليه واما كفر منكره فقيه خلاف (قوله موافقة للحكمة) اي في حذو ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال واما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية فتتمى خلافيه محتمل ان يكون ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان (قوله) فان قيل الجزم بان العاصى يكون في النار باس) اي على تقدير كون الجازم عاصيا وقس عليه امنا (قوله ومن قواعد اهل السنة آه) معنى هذه القاعدة انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع في تكفير من انكر ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض متابعيه واما البعض الآخر فلم يوافقوه وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل (قوله ومطالعة علم الغيب) اي اطلاعه فلا ينافي ان يكون بالقاء الجن (قوله ان له رياء من الجن) قال في الصحاح يقال يه رئي من الجن اي مسيس فالمعنى ان له تعلقا وقرىبا من الجن ورئي على وزن فعيل وتابعة بالنصب عطف على رياء وهو اسم لقرين من الجن (قوله قال انك من المنظرين) وهذا اجابة وفيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعى او لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر في امور الدنيا ولا يستجاب في امور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله اسيد الغمارى) بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغمارى بكسر الغين المعجمة (قوله خسف بالشرق) خسف المكان ذهابة وغوره الى قبر الارض (قوله والضمير للحكومة او الفتيا) هي بضم الفاء اسم كالفقوى وهما بمعنى واحد روى ان غتم قوم افسدت ليل الارزج جماعة فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة

متن عقائد لعمر النسفي رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية واسباب العلم للمخلق ثلاثة الخواس السليمة والخبر الصادق والعقل فالخواس خمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس وبكل حاسة منها توقف على ما وضعت هي له والخبر الصادق على نوعين* احدهما الخبر المتواتر وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهو موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية* النوع الثاني خبرا لرسول المؤيد بالمعجزة وهو يوجب العلم الاستدلى والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات* اما العقل فهو سبب للعلم ايضا وما ثبت منه بالبدهة فهو ضروري كالعلم بان كل شئ اعظم من جزئه وما ثبت بالاستدلال فهو كسبي* والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق* والعالم بجميع اجزائه محدث اذ هو اعيان واعراض فالاعيان ما يكون له قيام بذاته وهو اما مركب وهو الجسم او غير مركب كالجوهر وهو الجزء الذي لا يتجزى والعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث في الاجسام والجواهر كاللون والاكوان والطعوم والروائح* والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم القادر الخي العليم السميع البصير الشائئ المرید ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور ولا محدود ولا معدود ولا متبعض ولا متجز ولا متركب ولا متناه ولا يوصف بالمائة ولا بالكيفية ولا يتمكن في مكان ولا يجري عليه زمان ولا يشبهه شئ ولا يخرج من علمه وقدرته شئ وله صفات ازلية قائمة بذاته وهي لاهو ولا غيره وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والمشية والفعل والتخليق والترزيق والكلام فهو متكلم بكلام هو صفة له ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات وهو صفة منافية للسكوت والافقة والله تعالى متكلم بها امرناه مخبر والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقروء بالسنتنا مسموع باذاننا غير حال فيها والتكوين صفة لله تعالى ازلية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده وهو غير المكون عندنا والارادة صفة لله تعالى ازلية ورؤية الله تعالى جائرة في العقل

واجبة بالنقل ورد الدليل السمعى بإيجاب رؤية الله تعالى في دار الآخرة فبرى
لا في مكان ولا على جهة ومقابلته واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرأى وبين
الله تعالى والله تعالى خالق لأفعال العباد من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان
وهى بارادته ومشيته وحكمه وقضيته وتقديره وللعباد أفعال اختيارية يشاؤون
بها ويعاقبون عليها والحسن عنها برضاء الله تعالى والاستطاعة مع الفعل وهى
حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل ويقع الاسم على سلامة الأسباب والآلات
والجوارح وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ولا يكلف العبد بما ليس
فى وسعه وما يوجد من الآلام فى المضروب عقيب ضرب انسان وانكسار
فى الزجاج عقيب كسر انسان وما اشبهه كل ذلك مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد
فى تخليقه والمتول ميت باجله والموت قائم بالمت مخلوق الله تعالى والاجل واحد
والحرام رزق وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان او حراما ولا يتصور ان يأكل
انسان رزق غيره والله تعالى يضل من يشاء ويهتدى من يشاء وما هو الاصلح للعبد
فليس ذلك بواجب على الله تعالى وعذاب القبر للكافرين وللبعض عصاة المؤمنين
وتنعيم اهل الطاعة فى القبر وسؤال منكر ونكير ثابت بالدلائل السمعية والبعث
حق والوزن حق والكتاب حق والسؤال حق والحوض حق والصراف حق
والجنة حق والنار حق وهما مخلوقتان موجودتان باقبتان لا يفنيان ولا يفنى
اهلهما والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان ولا تدخله فى الكفر والله تعالى
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويجوز
العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة اذا لم يكن عن الاستحلال والاستحلال
كفر. والشفاعة ثابتة للرسول والاخبار فى حق اهل الكبائر واهل الكبائر من المؤمنين
لا يخلدون فى النار والإيمان هو التصديق بما جاء من عند الله والاقرار به فاما الاعمال
تتزايد فى نفسها والإيمان لا يزيد ولا ينقص والإيمان والاسلام واحد واذا وجد
من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انه مؤمن حقا ولا ينبغي ان يقول
انا مؤمن ان شاء الله. والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد والتغير يكون على السعادة
والشتاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله ولا تغير على الله تعالى
ولا على صفاته. وفى ارسال الرسل حكمة وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى
البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدين والدنيا
وأيدهم بالمعجزات الناقضات للعادات. واول الانبياء عليهم السلام آدم وآخرهم
محمد عليهما السلام وقد روى بيان عددهم فى بعض الاحاديث والاولى ان

لا يقتصر على عدد في التسمية وقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدداً يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج منهم من هو فيهم وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى صادقين ناصحين* وافضل الانبياء محمد عليه السلام* والملائكة عباد الله العاملون بامرهم ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة والله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيهم ووعدهم ووعدهم* والمعراج لرسول الله تعالى عليه السلام في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء الله تعالى من العلى حق* وكرامات الاولياء حق فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة الاولى من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة والمشى على الماء وفي الهواء وكلام الجماد والعجماء او غير ذلك من الاشياء ويكون ذلك معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها انه ولي ولن يكون وليا الا وان يكون محققا في ديانه وديانته الاقرار برسالة رسوله* وافضل البشر بعد نبينا ابو بكر الصديق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذى النورين ثم على رضى الله تعالى عنهم وخلافتهم على هذا الترتيب ايضا والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة* المسلمون لابلهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم وينبغي ان يكون الامام ظاهرا لا مختفيا ولا منتظرا ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد على رضى الله عنه ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما ولا ان يكون افضل من اهل زمانه ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة سائسا قادرا على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم* ولا ينزل الامام بالفسق والجور ويجوز الصلوة خلف كل بروفاجر ونصلى على كل بروفاجر ويكف عن ذكر الصحابة الابخير ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام* ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر ولا نحرم نبيذ التمر* ولا يبلغ ولي درجة الانبياء* ولا يصل العبد الى حيث يسقط عنه الامر والنهي والنصوص تحمل على ظواهرها والعدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن الحاد بكفر* ورد النصوص كفر واستحلال المعصية كفر والاستهزاء على الشريعة كفر والياس من الله كفر والاثن من الله كفر وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر* والمعدوم ليس بشئ* وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقته عنهم نفع لهم* والله تعالى يجيب

الدعوات ويقضى الحاجات* وما اخبر به النبي من اشراط الساعة
 من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول
 عيسى عليه السلام وطلوع الشمس من مغربها فهو حق*
 والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب ورسـل
 البشر افضل من رسل الملائكة ورسـل
 الملائكة افضل من عامة
 البشر وعامة البشر
 افضل من عامة
 الملائكة

* اما بعد حمد الله المتنزه عن سمة النقصان * والصلوة على نبي *
 * آخر الزمان * فقد تم بعون الملك المتعالى * طبع حاشية المولى *
 * الخيال * على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازانى * كحاتم *
 * قبل هذا طبع ذلك الشرح الذى ليس له فى كتب الكلام ما يدانى *
 * موشاة طرر هو امش تلك الحاشية الدقيقة * بدرر عبارات حاشية *
 * البهشتى الانيقة * مذيلا من العقائد فى آخرها * لتتم الفائدة لارباب *
 * النهى * مع صرف الاهتمام والدقة البليغة * فى تصحيح كل من *
 * تلك الكتب البديعة * فكانت مجلة رفيعة القدر غالية القيمة *
 * حرية بان تبدل بالاموال الكريمة * وذلك فى ظل سلطان السلاطين *
 * باسط بساط العدل والعلم على الارضين * ناصر اهل الحق واليقين *
 * قانع بدع المتدعين * مولانا السلطان ابن السلطان السلطان *
 * الغازى عبد الحميد خان الثانى * ادام الله اركان دولته مادام *
 * الدوران * واقام قوائم سلطنته ما اختلف الملوان * بالمطبعة العامرة *
 * الكائنة فى الآستانة العلية * جهاها الله عن الآفات * والبليّة *
 * وقد * وافق تمام التمثيل * وكّل التشكيل *
 * او اخر ربيع الاول من سنة ثمان وثلاثمائة والف *
 * من هجرة من خلقه الله على اكل *
 * وصف * صلى الله تعالى *
 * عليه وعلى *
 * المنتمين اليه *